المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
(المتوفى سنة ٦٠٦ هـ)

انتشارات بیدار

(من يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا)

(الجزء الاول)

من

كتاب المباحث المشرقية

في علم الالهيات والطبيعيات

للامام فخرالدين محمد بن عمر الرازي رحمه الله تعالى المتوفى سنة ست وستمائة من الهجرة جمع فيه آراء الحكماء السالفين و نتائج افكارهم و اجاب عنهم

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان المتفرد بقيومية الهوية و الوجود * المتوحد بدعومية الوجوب والجود * الباطن عن طرف العقل لفرط سطوع انواره * الظاهر لبصائر اولى الابصار من شهادة على افعاله وآثاره * المستولى على جميع الممكنات بالقهر والاستعلاء * المستعلى على الزمان الذى لا نهاية لانتهائه الى الانتهاء * المقدس عن الفضاء * المنعوت بلا انقطاع ولا انقضاء * المتنزه عن ان يدخل فى ملكوته (١) ما يخرج عما عنده * من سلسلة القدر و القضاء * فنشهد انه الممجد من جناب احديته * وتعالى صمديته بما يليق بعظم مجده وجلاله * وكنه كبريائه وكماله * وعلو شانه وباهر برهانه * وقديم احسانه وعظيم امتنانه * مع الاعتراف بانه لا يناسب ادنى ما استأثر به من العزة والعلو اقصى حمد الحامدين ولا يلائم اشد نعوته ظهورا للممكنات اعلى ابنية المادحين فتعالى عن متصورات الطالبين المبطلين وتقدس عن متوهمات المشبهين والمعطلين وله الحمد حمدا يتضاءل (٢) لكن

(١) مملكته (٢) تضاءل الرجل تصاغر و تقاصر خوفا ١٢ محيط

حمل اعبائه السموات السبع والارضون، ومحارف بحار انواره العلويون والسفليون ، ويحترق بلمعة من شروق بروقه الروحانيون والجسمانيون، سبحان ربك رب العزة عما يصفون ، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ،

(ثم الصلوة) على المخصوص بالنفس القدسية ، والرياسة(١) الانسية ، محمد المصطفى وعلى آله واصحابه صلوة لا ينقطع امتدادامدها ، ولا يرتفع استمداد عددها ،

(وبعد) فان الذى صرفنا وكدنا وكدّنا اليه تحصيل ما وجدناه فى كتب المتقدمين وقرأناه من زبر الاولين تحصيلا لختار اللباب من كل باب ونجتاز التطويل والاطناب مجتنبا فيه عن الايجاز المتضمن للالغاز مجتنبا فيه الافصاح المفيد للايضاح ويكون الترتيب على ان نفصل المطالب بعضها عن البعض ثم نردفها امابالاحكام وامابالنقض ثم نذيلها بالشكوك المشكلة والاعتراضات المعضلة ثم نتبعها ان قدرنا بالحل الشافى والجواب الوافى وربما وقع فى اثناء ذلك مايخالف المشهور وينقض كلام الجمهور ولكنك ايها الطالب خبير بان العاقل لا يحيد (٢) عن المالوف اذا وجد الى تقريره سبيلا ولا يرغب عن المعروف اذا وجد عليه دليلا جملة اوتفصيلا وان الذين يجزمون بوجوب موافقة الاولين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم فى النقير والقطمير (٣) يعلمون ان اولئك المتقدمين كانوا فى بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم

---

(١) والرسالة (٢) حاد يحيد فهو حائد مال عن الطريق وعدل عنه ١٢ محيط

(٣) النقير النكتة في ظهر النواة و القطمير شق النواة و القشرة التى عليها والقشرة الرقيقة بين النواة و التمرة او النكتة البيضاء في ظهرها ١٢ محيط

معترضين وعن مقالاتهم معرضين وبذلك مصرحين لامعرضين فان كان ذلك مردوداً غير مقبول فقد صار المتقدم مقدوحا فيه لمخالفته متقدميه واعتراضه على كلام معلميه وان كان ذلك مشربا هنيئا ومنهجا سنيا ونحن نزعم هذا المقلد مامورون باقتفاء آثارهم والاهتداء بانوارهم فقد صارت طريقتنا في التعمق في المضائق والخوض في لجج بحار الدقائق التى ربما أدت مصادمات شبهها ونهاياتها واصطكاكات اواخرها وغاياتها الى ترك بعض المقبولات والاعراض عن بعض المشهورات هي المقصد القويم والصراط المستقيم فصار قولهم بوجوب اتباع الاولين موجبا عليهم ترك ذلك والتمسك بالادلة والبراهين وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة فاعرف ايضا فساد طريقة قوم نصبوا انفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين وباطل وهجين (١) ظنا منهم انهم لما جعلوا انفسهم اضداداً لاولئك الاكابر فقد انخرطوا (٢) في سلكهم وانجذبوا الى جانبهم كلا فلم يحصلوا من ذلك الاعلى اظهار بلادتهم الوافرة وغباوتهم الظاهرة وكما لهم في النقصان واخذهم بمجامع الجهل والنسيان (ولما عرفنا) ان الفريقين ليسا على المنهج القويم وان كلا طرفي قصد الامور ذميم اخترنا الوسط من الامرين والقول الاحسن من القولين وهو ان نجتهد في تقرير ما وصل الينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم فان عجزنا عن تلخيصه وتحريره واظهار وجه تقريره اشرنا الى وجه الاشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال ثم نجتهد فيه اما بتاويل مجملهم او بتلخيص مفصلهم[٣] المذكور في متفرقات صحفهم ثم نضم اليه اصولا وفقنا الله تعالى على

(١) الغث والسمين في الكلام الجيد والردى وهجن الكلام دخل فيه عيب ١٢ محيط (٢) يقال انخرطت الخرزة في السلك انتظمت ١٢ محيط

[٣] محصلهم تحريرها

تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها مما لم يقف عليه احد من المتقدمين ولم يقدر على الوصول اليه احد من السالكين السابقين فيكون كتابنا هذا كالمتضمن لكل ما في غيره من جنسه والزائد على غيره باصول كلية وقواعد حقيقية ونكت علمية واسرار حكمية واسؤلة متوجهة قادحة واجوبة لائحة واضحة ولا يعترف لي بما ذكرته الا من احاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات العلماء حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد والطارف والتليد (١) ولما كان كتابنا مشتملا على اشرف العلوم الحكمية وارفع المباحث الحقيقية اردنا ان نخدم به خزانة كتب افضل العالم حسبا ونسبا وموروثا ومكتسبا وهو مولانا الصاحب الصدر الاجل الكبير المنعم الاستاذ قوام الدولة والدين صدر الاسلام والمسلمين ملك الوزراء شرقا وغربا (ابو المعالي سهيل بن العزيز المستوفي) الذي خصه الله بافضل ما نالته القوى البشرية واكمل ما يصل اليه القوى النفسانية اما ما يتعلق بقوته النظرية فلانه هو الاستاذ في عقلها ونقلها حقا والخريت (٢) في بيداء معضلاتها صدقا والواصل الى نهايات مجازات الافكار والمتعمق في لجج بحار الاسرار واما ما يتعلق بقوته العملية فلاكتسابه من الاخلاق اوساطها الفاضلة وترفعه عن اطرافها المفرطة الباطلة ولما استجمعت نفسه الشريفة الكمال في القوتين وحازت جهات السعادة من الجانبين لاجرم استعد لرياسة النفوس بقوة نفسانية ولسياسة الابدان بكمالات جسمانية لاجرم فوضت العناية الازلية والرحمة السرمدية اليه زمام الاحكام في النقض والابرام بالنسبة الى الخاص

(١) الطارف المستحدث والتليد القديم ١٢ محيط (٢) الخريت الدليل الحاذق الذي يهتدي الى اخرات المفاوز وهي مضائقها وطرقها الخفية ١٢ محيط

والعلم من اهل الاسلام فنسأل الله تعالى ان يمتع المسلمين بطول بقائه وان يديم افاضة حياته وان يوفقنا بفضله وطوله لاتمام هذا المطلب العظيم والمقصد الكريم الذي قصدناه فانه لا تتم الصالحات الا برحمته ولا تعم البركات الا من نعمته *

(ثم انا رتبنا) هذا المجموع على ثلاث كتب ولنشر الى ترتيب هذا المجموع على وجه كلي ثم نكتب فهرس الابواب والفصول ثم نخوض في المقصود *

اعلم انه قد ثبت ان كل ماكان اعم كان علمنا به اكمل واتم ولما كان الوجود اعم الامور ولشملها لاجرم ابتدأنا في كتابنا الاول بالبحث عنه وعن خواصه وعن احكامه ثم ذكرنا بعد ذلك ما يقابله وهو العدم ثم ذكرنا بعد ذلك مايكون قريباً من الوجود في الشمول والعموم وهو الماهية والوحدة والكثرة (ثم لما فرغنا) عن المباحث المتعلقة بهذه الامور العامة انتقلنا عنها الى ما ينقسم الموجود اليه انقساماً اولياً وهو الواجب والممكن واستقصينا القول في البحث عن حقائقهما وخواصهما واحكامهما ثم انتقلنا الى المباحث المتعلقة بالقدم والحدوث لان الموجود قد ينقسم اليهما ايضاً انقساماً اولياً على بعض الاعتبارات فهذا جملة مايشتمل عليه الكتاب الاول *

(واما الكتاب الثاني) فانه مشتمل على اقسام الممكنات وذلك لان الممكن ينقسم بالقسمة الاولي الى جوهر وعرض فلابد من ذكرهما ثم ذكر الخواص المشتركة بينهما ثم ذكر خواص الجوهر من حيث هو جوهر ثم ذكر خواص العرض من حيث هو عرض فلا جرم جعلنا هذا الكتاب الثاني مشتملا على مقدمة وجملتين (اما المقدمة) ففي بيان خواص الجوهر من حيث هو جوهر و خواص العرض من حيث هو عرض * ثم انما قدمنا الجملة المشتملة على احكام الاعراض لعلة سنذكرها بعد ذلك واوردنا في

هذه

هذه الجملة المقولات التسع التى هى الاعراض *

(ورتبنا) هذه الجملة على فنون خمسة وجعلنا (الفن الاول) فى الكم واحكامه واقسامه وذكرنا في هذا الفن ما يتناهى ومالا يتناهى والمباحث المتعلقة بالنهاية وذكرنا فيه ايضا احكام الخط والسطح والجسم وذكرنا فيه ايضا حقيقة المكان ومذاهب الناس فيه ثم ذكرنا حقيقة الجهة وكيفية تحددها بالمركز والمحيط وانما جعلنا هذه الاشياء فى هذا الفن لان كلها بحث عن احوال الكم واحوال اقسامه *

(واما الفن الثانى) فقد جعلناه مشتملا على احكام الكيف ورتبناه على مقدمة واربعة اقسام فذكرنا فى القسم الاول الكيفيات المحسوسة وبدأنا فيها بالكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و اللطافة والكثافة و الثقل والخفة واللزوجة والمشاشة (١) وغيرها وحققنا القول في حدودها ورسومها وخواصها ورفضنا الاقوال الباطلة المذكورة فيها ثم ذكرنا بعد ذلك الكيفيات المبصرة من اللون والضوء وبعد ذلك المسموعة والمشمومة والمذوقة والملموسة وذكرنا فى القسم الثانى احوال الكيفيات التى تسمى بالقوة واللاقوة وذكرنا فى القسم الثالث احوال الكيفيات النفسانية مثل العلم والخلق واستقصينا القول فى احكام العلم والعالم والمعلوم وفصلنا القول في اصولها وفروعها تفصيلا لا يوجد مثله في كتب المتقدمين وذكرنا فى القسم الرابع الكيفيات المختصة بالكميات مثل الاستدارة والتثليث والتربيع والزاوية والشكل وغير ذلك وعند هذا تم الفن الثانى *

(واما الفن الثالث) فقد ذكرنا فيه المقولات النسبية وهى السبع الباقية فبدأنا

---

(١) المشاشة هو الملوسة عند الاطباء ١٢ ه زيفنا

اولا نذكر حقيقة الاضافة وخواصها واحكامها وانه هل لها وجود في الاعيان ام لا ثم ذكرنا اقسامها كالكلي والجزئي والمماس والمشافع والمتصق وهذه الابواب نجد كل واحد منها في موضع آخر من كتب الحكماء لكنا جمعنا ها في باب الاضافة لانها لما كانت امورا اضافية كان الاولى ذكرها في باب الاضافة ثم ذكرنا بعد ذلك حقيقة الوضع والاين والمتى والجدة وان يفعل وان ينفعل وبينا خواصها واحكامها وعند هذا تم الفن الثالث ٭

(ثم انا لما نظرنا) في مقولة ان يفعل وجدناها عبارة عن تاثير العلة في الشيء واما مقولة ان ينفعل فهي الحركة لا غير فلاجرم ذكرنا في الفن الرابع احكام العلة والمعلول وفي الفن الخامس اقسام الحركة ٭

(ثم رتبنا الفن الرابع) على مقدمة واربعة اقسام وخاتمة اما المقدمة ففي بيان حد العلة وشرحنا في الاقسام الاربعة احوال العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وشرحنا في الخاتمة الامور المشتركة بينها ٭

(واما الفن الخامس) فقد ذكرنا فيه احكام الحركة والزمان فهذا ما في الجملة الاولى واما الجملة الثانية فهي مشتملة على احكام الجواهر وفيها ثلاثة فنون (الفن الاول) في البحث عن احوال الاجسام وفيه اربعة ابواب (الباب الاول) في احكام الجسم من حيث هو جسم (الباب الثاني) في احكام الاجسام البسيطة (الباب الثالث) في الافعال والانفعالات (الباب الرابع) في الكائنات التي لا نفس فيها (الفن الثاني) في علم النفس وفيه ثمانية ابواب سيأتي شرحها (الفن الثالث) في العقل وهو فصل واحد وعند هذا يختتم الكتاب الثاني ٭

(واما الكتاب الثالث) في الالهيات المحضة فيه اربعة ابواب (الباب الاول)

في اثبات واجب الوجود ووحدته وتقدسه عن جهات الكثرة ومشاكلة الجواهر والاعراض (الباب الثانى) في شرح صفاته و شرح علمه بالكليات والجزئيات وشرح ارادته وقدرته وكونه تاما و خيرا محضاً وحقا محضاً وجواداً وان العقول البشرية قاصرة عن الاحاطة به وكمية اقسام اسمائه (الباب الثالث) في افعاله و فيه بيان كيفية صدور افعاله عنه واستقصاء القول فيما يقال من العقول العشرة وكيفية ترتبها وكيفية تكون الاسطقسات عنها ثم بيان ان الممكنات لا يوجد شئ منها الا بقضائه وقدره ثم بيان كيفية دخول الشر في القضاء الالهى (الباب الرابع) مشتمل على بيان ضرورة وجود النبي والاشارة الى خواصه وعندهذا يختم الكتاب (واما مايذكر) بعدذلك من علمي الاخلاق والسياسات (١) فسنكتب فيهما كلاما محرراً ان ساعدالتقدير والتدبير وانت اذا تاملت ترتيب كتابنا وجدته مبتدأ باعم الامور نازلا منه الى الاخص فالاخص فالاخص ولما فرغنا من الاشارة الى كيفية الترتيب فلنذكر الآن فهرس الابواب والفصول وبالله التوفيق ه

(١) قدوعد المصنف بذكر علمي الاخلاق والسياسات في آخر هذا الكتاب لكنه ما اتفقت له كتابة ذينك العلمين بل قدوعد هناك ايضاً لبيان هذين العلمين على حدة مستقلة ١٢ ه يقطع

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(الكتاب الاول في الامور العامة)

(الكتاب الاول) في الامور العامة ومايجرى مجراها ومجرى انواعها وهي الوجود والماهية والوحدة والكثرة والوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه خمسة ابواب (الباب الاول) في الوجود وفيه عشرة فصول (الفصل الاول) في انه غني عن التعريف *

(اعلم) ان التعريف على وجهين (احدهما) ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل (وثانيهما) ان يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة منبهة وان كانت اخفى من المعرف في نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز واما على الوجه الاول فغير جائز خلافا لبعضهم فانهم يعرفون الوجود بانه الذي يصح ان يعلم ويخبر عنه وربما يقولون انه الذي يكون فاعلا او منفعلا وهذه التعريفات غير صحيحة (اما اولا) فلانه لا بد فيها من استعمال لفظة ما او الذي او الامر او الشيء وكلها مرادفات للوجود ولا شك ان بين مفهومات هذه الالفاظ الاربعة تفاوتا مذكورا بين الباحثين (واما ثانيا) فلان الصحة اخفى من الوجود لانها عبارة عن لا امتناع الوجود او العدم اوهما والعلم بالوجود متقدم على العلم بلا امتناعه وكذلك الخبر هو القول المقتضي بصريحه نسبة معلوم الى معلوم آخر بالنفي او الاثبات وكل ذلك مما لا يعرف الا بالوجود وكذلك القول في الرسم الثاني فان الجمهور يعرفون الوجود ولا يعرفون انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا ولان الفاعل موجود له اثر في الغير ومعرفة ذلك متوقفة على معرفة الوجود فبطل الرسمان *

(واعلم) انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسباو الا لزم التسلسل اماق موضوعات متناهية وهو الدور لوغير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق واذا عرفت ذلك فنقول يجب علينا ان نبين امورا ثلاثة في هذا الموضع (الاول) ان الوجود اولي التصور (الثاني) انه يمتنع تعريفه (الثالث) انه اول الاوائل في التصورات وهذه المباحث متغايرة و ان كانت متقاربة *

(اما بيان الاول) فمن وجهين (الاول) ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم اولي بديهي والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق على الاولى اولى بان يكون اولياً فتصور الوجود اولي (الثاني) ان علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فعلمه بالوجود سابق على علمه بوجوده والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا (فان قيل) لم لا يجوز ان يكون علم الانسان بوجود نفسه مكتسبا (قلنا) ابطال ذلك سيأتي في علم النفس وبتقدير التسليم لا يقدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على المدلول ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر لاستحالة الدور والتسلسل فلابد ان ينتهي الى دليل لا يحتاج في العلم بوجوده الى دليل آخر فيكون العلم بوجود ذلك الدليل اولياً لكن تصور الوجود سابق على ذلك العلم الاولي والسابق على الاولي اولى بان يكون اوليا فاذاً الوجود اولي التصور وهو المطلوب *

(واما بيان) ان الوجود لا يمكن تعريفه فلان تعريفه اما ان يكون بنفسه او بما يكون داخلا فيه او بما يكون خارجا عنه والاول باطل لاستحالة كونه معلوماً

قبل كونه معلوماً (والثانى) باطل لان اجزاء الوجود اما ان تكون وجودية او لا تكون فان كانت وجودية كان للوجود الواحد وجودات وايضاً فلانه يلزم ان يكون الشئ محتاجا الى مثله وان لم تكن وجودية فعند اجتماعها اما ان تحدث لها صفة الوجود اولا تحدث فان لم تحدث كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مؤثراً فى ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله فيكون تعريف الوجود بذاته تعريفا له بما هو خارج عنه لا بما هو داخل فيه (واما تعريفه) بلوازمه فهو ايضاً باطل لانا مالم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك الامر معرفاً له واتصافه به عبارة عن ثبوت ذلك الوصف له فلو عرفنا الوجود المطلق بانه الذى وجدت له الحالة الفلانية كنا قد عرفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص لكنا بينا ان المطلق جزء من المخصوص فيلزم منه تعريف البسيط بالمركب وذلك محال فثبت انه لا يمكن تعريف حقيقة الوجود *

(والذى) وصل الينا ممن قبلنا في هذا الموضع ان تعريف الوجود اما ان يكون بالحد او بالرسم (والاول) باطل لان الحد مركب من الجنس والفصل وليس للوجود جنس ولا فصل (والثانى) باطل لانا عند الاستقراء وجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه به وهذا الكلام ضعيف (اما قوله) الحد مركب من الجنس والفصل فقد عرف بطلانه فى المنطق (واما قوله) الوجود غير مركب منهما فلم يبرهن عليه بل اقتصر على الدعوى (وقوله) لا يمكن ترسيمه غير مبرهن لان الاستقراء لا يفيد العلم *

(واما بيان) انه اول الاوائل فى التصورات فقد قيل فيه بانه اعم الامور

والاعم جزء للاخص ، والعلم بالكل متوقف على العلم بالجزء والذي يحتاج العلم بالشيء الى العلم به يكون لامحالة اعرف فالوجود اعرف وهذا ضعيف لان قوله الاعم جزء للاخص ليس كذلك على الاطلاق فان الوصف الخارجي العام لا يكون جزأ من الموصوف والوجود وصف خارجي فلا يلزم ما قالوه ، (ويمكن) ان يقال في بيان ان الاعم اعرف على الاطلاق ان النفس الانسانية قابلة للتصورات وفاعلها دائم الفيض ومتى وجد القابل والفاعل كان عدم الفعل لاجل عدم شرط اوحصول مانع (والاول) ههنا باطل لان كل ما كان اعم الامور كان كل ما عداه اخص منه والاعم لا يكون مشروطا بالاخص (والثاني) ايضا ههنا باطل لان صور الامور الخاصة قد تكون متعاندة ، وهي باسرها لا تعاند صورة ما يعمها ولكن كل ما يعاند العام فهو معاند للخاص فاذاً كلما كان الشيء اعم كان المنافي له والشرط فيه اقل ومتى كان المنافي اقل⟩ كان وجوده اولى بالوقوع على ما بيناه ولما كان الوجود اعم الامور وهو لازم للماهيات على ما سيظهر كان انتقاش النفس به اكثر من انتقاشها بغيره واولى واحق واقدم ولا معنى لكون الوجود اول الاوائل في التصورات الا ذلك ،

(فاعلم) ان الخصم له في هذه المسئلة مقامان (احدهما) ان يقول ماهية الوجود غير متصورة (والثاني) ان يقول ماهية الوجود وان كانت متصورة الا ان ذلك التصور غير اولي بل مكتسب (اما المقام الاول) فله ان يقرر ذلك بوجوه اربعة (اولها) لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباري تعالى معلومة لكن التالي باطل باتفاق الحكماء والبراهين المذكورة في موضعه فالمقدم كاذب وبيان الشرطية انه ثبت بالبرهان ان الوجود من حيث انه وجود حقيقة واحدة في حق الواجب والممكن وثبت ان حقيقة

ء من الاخص ⟩ ومتنافرة ء ومتى كان كذلك

واجب الوجود هي الوجود المجرد عن سائر القيود وانه لا يجوز ان تكون له ماهية سوى الوجود تتقوم بالوجود او يعرض لها الوجود فاذا كانت حقيقة واجب الوجود هى نفس الوجود المقيد بالقيود السلبية فلو كانت حقيقة الوجود متصورة لكانت حقيقة البارى تعالى لا محالة متصورة (وثانيها) ان تصور الشئ انما يكون بارتسام صورة مساوية للمتصور في المتصور فلو تصورنا حقيقة الوجود لارتسمت صورة مساوية لماهية الوجود فينا ولا شك ان الذي يتصور الوجود موجود فيلزم ان يجتمع فيه من الوجود صورتان ويلزم منه اجتماع المثلين وهو محال ثم اذا تصورنا الوجود وتصورنا بعد ذلك سواداً موجوداً لزم اجتماع الوجودين مرة اخرى وذلك محال* (وثالثها) ان الوجود على ما بينتموه بسيط والبسيط غير معقول الحقيقة (ورابعها) ان الوجود لا يعرف بالحقيقة الا اذا عرف تميزه عن غيره ومعنى تميز الشئ عن غيره انه ليس هو ذلك الغير وذلك سلب مخصوص والسلب المخصوص يتوقف تعقله على تعقل مطلق السلب لما بينا ان المطلق جزء من المقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذاً العلم بالوجود يتوقف على العلم بالسلب المطلق لكن السلب المطلق لا يمكن تعقله اذ العدم انما يعقل اذا اضيف الى الوجود فحينئذ يتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر فيكون دوراً وذلك يمنع من تعقل حقيقة كل واحد منهما *

(واما المقام الثاني) فهو ان تقع المساعدة على ان تصور الوجود حاصل وتقع المنازعة في ان تصوره اولي * ولهم ان يذكروا شكوكاً خمسة في ذلك *

(اولها) ان الوجود صفة غير مستقلة بالمعقولية وماكان كذلك كان في

---

* مرة واحدة وذلك باطل

معقوليته تبعا للغير فاذاً معقولية الوجود تبع لمعقولية معروضاته التي هي الماهيات التي هي غير اولية التصور فالوجود التابع تصوره لتصورها اولى ان لا يكون اولي التصور *

(وثانيها) لو كان الوجود اولي التصور لكان كونه مشتركا بين الموجودات وزائدا على ماهياتها اوليا بديهيا لان كونه مشتركا وزائدا ان كان عين كونه وجوداً فالالزام ظاهر وان كان لازما من لوازمه والملزوم علة اللازم والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من تصور ماهية الوجود العلم بوجود لازمه ومن العلم بذلك اللازم العلم باللازم الثاني وهلم جراً في جميع اللوازم بالغة ما بلغت وكون الوجود مشتركا وزائداً اذا كان من جملة لوازم ماهية الوجود سواء كان لازما قريبا او بعيداً فيلزم من كون الوجود اولي التصور ان يكون العلم بهذين اللازمين اوليا ولما لم يكن كذلك فالوجود ليس اولي التصور *

(وثالثها) ان قوما اشتغلوا بتعريف ماهية الوجود ولو كانت ماهية الوجود متصورة لهم تصوراً اولياً لاستحال منهم طلب ما هو حاصل عندهم كما ان العلم بان الكل اعظم من الجزء لما كان حاصلا عندهم امتنع منهم طلب ذلك بالبرهان *

(ورابعها) ان الوجود الذهني يجب ان يكون مطابقاً للوجود الخارجي لكن كلما كان اشد جزئية فهو اولى بالجوهرية والوجود الخارجي فيجب ان يكون الاولى بالحضور في الذهن هو الامور الجزئية والوجود اعم الامور فهو اولى بان يكون حضوره في الذهن متأخرا عن حضور غيره فاذاً لا يكون تصوره اوليا *

(وخامسها) انه لو كان تصوره اوليا لما احتيج في ذلك الى البراهين ولما وقع

الخلاف في انه هل هو من قبيل الاوليات ام لا علمنا انه ليس باولي التصور (والجواب) عما تمسكوا به اولا ان ذلك بناء على ان ماهية الباري تعالى وحقيقته هي الوجود المجرد ونحن لا نقول بذلك وان كان ذلك مذهباً للشيخ ولاكثر السابقين ولا شك ان من قال بذلك فلا جواب له عن ذلك الكلام (والجواب) عما تمسكوا به ثانيا انا سنبين في علم النفس انه يكفي في ادراكنا لذاتنا حضور ذواتنا لذواتنا من غير ان يحتاج فيه الى استحضار صورة مساوية لذواتنا في ذواتنا فكذلك ها هنا يكفي في ادراكنا لحقيقة الوجود حصول الوجود لذواتنا ولا حاجة الى استحضار صورة اخرى من الوجود في ذواتنا فاندفع الاشكال (والجواب) عما تمسكوا به ثالثاً انا سنبين ان البسيط يمكن ان يكون معقولا (والجواب) عما تمسكوا به رابعا انا لا نسلم ان تعقل حقائق الاشياء يتوقف على تعقل انها ليست غيرها وذلك لان العلم بان حقيقة ماهية ليست حقيقة اخرى علم بسلب امر عن امر والمعلوم فيه مجموع امور والعلم بالمجموع متأخر عن العلم بكل واحد من تلك الامور فثبت ان العلم بالوجود لا يمكن ان يكون متوقفا على العلم بانه ليس غيره بل الوجود من حيث انه وجود بلا شرط عدمي او وجودي له اعتبار مغاير لاعتبار الوجود مع شرط عدمي وهو سلب غيره عنه تغاير البسيط والمركب واذا كان الوجود بلا شرط مغاير للوجود بشرط لا وثبت ان الوجود بلا شرط لا يتوقف تصوره على تصور العدم اندفع الاشكال وهو القول في ان الوجود بسيط فان الوجود وجود محض فقط والبساطة والتركيب عارضان له (والجواب) عما تمسكوا به اولا في المقام الثاني فهو انا نمنع كون تعقل الوجود تابعا لتعقل شيء آخر ولا يستقيم مع قولنا الوجود اول الاوائل في التصورات

الا الاصرار على هذا المنع لانا لو جعلنا تعقله سببا لتعقل غيره لــكان تعقل ذلك الغير سابقا على تعقله فلا يكون تعقله اول الاوائل (واما) اذالم ندع ذلك وقنعنا بمجرد ان تصوره اولى امكننا ان نسلم ذلك ثم اما ان نقول بان تعقل الوجود تابع لتعقل ماهية ما لا لتعقل ماهية مخصوصة وتعقل ماهية ما ايضا اولى التصور ولكن ذلك يشكل من جهة ان كونه ماهية ما يضا من العوارض التى لا تستقل بالمعقولية فيعود الاشكال بعينه فيه (واما) ان نقول ان تعقل الوجود يستدعى تعقل الماهيات المخصوصة وندعى ان تصور بعض الماهيات المخصوصة ايضا اولى وهذا اقرب الى الصواب (والجواب) عما تمسكوا به ثانيا من وجهين (احدهما) ان كون الوجود زائدا و مشتركا و صفان اضافيان ليس لهما وجود في الخارج والا لكان اما مشاركا للغير او لا مشاركا وعلى كل حال فشاركته او لا مشاركته يكون زائدا عليه وتسلسل واذا لم يكونا من الامور الوجودية فى الخارج لم تكن الماهية مستقلة باقتضائهما فاندفع الاشكال (وثانيهما) ان يلتزم ان العلم بكون الوجود مشتركا بين الماهيات وزائدا عليها اولى وان الذى يذكر فى الموضعين من البراهين يجرى مجرى التنبيهات (والجواب) عما تمسكوا به ثالثا ان احدا لم يحاول تعريف حصول الشئ وثبوته ولكنهم لما اعتقدوا ان الوجود هو علة حصول الشئ لا نفس حصوله لا جرم حاولوا تعريف تلك العلة ولا شك انها لو كانت ثابتة لكانت محتاجة الى التعريف (والجواب) عما تمسكوا به رابعا هو ان قولهم الاخص لما كان اولى بالوجود الخارجى واعرف عند الطبيعة من الاعم وجب ان يكون فى الذهن ايضا كذلك دعوى عرية عن البرهان بل الصحيح ان الاعم اولى بالوجود الذهنى من الاخص لما بينا ان الشئ كلما كان اعم كانت شروطه ومعانداته اقل فكان اولى

بالوجود واما في الوجود الخارجي فكلما كان اخص كان اولى بالوجود لاستحالة حصول الكلي في الاعيان فظهر الفرق بين الصورتين (والجواب) عما عسكوا به خامساً انه لا يلزم من وقوع الخلاف في ان تصوره اولي ام لا ان لا يكون تصوره اوليا لان البحث عن كونه اوليا بحث عن حال من احوال التصور لا عن نفسه *

﴿ الفصل الثانى فى ان الوجود مشترك فيه ﴾

يشبه ان يكون ذلك من قبيل الاوليات بيانه انا اذا نسبنا موجوداً الى معدوم لم نعقل بينهما مشاركة ومقارنة فى التحقق والثبوت واذا نسبنا موجوداً الى موجود فاما ان يكون بينهما من المشاركة والمقارنة ما ليس بين الموجود والمعدوم واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن كان حال الموجود مع الموجود فى عدم المشاركة كحال الوجود مع المعدوم وصريح العقل حاكم بفساد ذلك وان كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم فذلك اعتراف بان اصل الوجود مشترك (فان قيل) المعدوم نفى محض فكيف تكون بينه وبين الموجود مشابهة واما الموجودات وان اختلفت فى وجوداتها لكنها كيف ما كانت فهى موجودة (فنقول) اذا لم يكن وجوداتها متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المشابهة اللهم الا ان يقال الوجودات وان اختلفت فى انفسها لكنها متحدة في الاسم فبينها مشاركة من هذا الوجه لكنا نقول لو قدرنا ان الواضع وضع لطائفة من الموجودات وطائفة من المعدومات اسماً واحدا ولم يضع لكل الموجودات اسماً واحدا اوجب ان تكون المقارنة بين تلك الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر

من

(الفصل الثانى فى ان الوجود مشترك فيه)

من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم وصريح العقل حاكم ببطلان ذلك وهذه حجة غير مقنعة للمجادل المتعنت ولكنها في حق المنصف قاطعة *

(ثم انه ذكر) بعد ذلك عدة من البراهين (فالاول) انا اذا عرفنا ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر جزمنا حينئذ انه لابد للعالم من مؤثر وتيقنا وجوده ثم اذا ترددنا بعد ذلك في انه هل هو واجب او ممكن بتقدير كونه ممكنا فهو جوهر او عرض وبتقدير كونه جوهرا فهو متحيز او غير متحيز لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال اليقين الاول اما لو اعتقد معتقد ان ذلك المؤثر شيء ممكن الوجود ثم يتبين له بعد ذلك ان ذلك المؤثر يجب ان يكون واجبا فانه لابد ان يزول عنه اعتقاد كونه ممكنا عند حصول اعتقاد كونه واجبا فلو لا ان الوجود امر مشترك بين هذه الخصوصيات والا لتغير عند تغير اعتقاد خصوصياته كما تغير اعتقاد كونه ممكنا عند حصول اعتقاد كونه واجبا ولما لم يكن كذلك دل على ان الوجود مشترك *

(الثاني) ان الوجود اولي التصور ولو لم يكن مشتركا لم يكن كذلك لان وجود كل شيء اذا كان عين حقيقته وتلك الحقيقة غير اولية التصور فالوجود كيف يكون اولي التصور *

(الثالث) ان المقابل للاوجود هو الوجود واعرف التصديقات عند العقل انه لا واسطة بين هذين الطرفين ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن المقابل للاوجود امرا واحدا بل امورا كثيرة فلا يكون التقسيم منحصرا بين الطرفين *

(الرابع) وهو انه يمكننا ان نقسم الموجود الى الواجب والممكن والتقسيم يستدعي موردا مشتركا فيه وليس ذلك امرا لفظياء فانا لو قدرنا عدم الوضع ء وليس ذلك اللفظ

اصلا لم يبطل هذا النوع من تصرف العقل فاذاً هو امر معنوي ولا يمكن ان يكون ذلك هو خصوصية كونه واجبا او ممكنا لان خصوصية كل واحد منهما غير مشترك بينه وبين مقابله والا لكان هو مقابله اى مقابل نفسه فاذاً المورد شيء مشترك بين خصوصية كل واحد منهما *

(فان قيل) على هاتين الحجتين سؤالان (الاول) ان نفي كل حقيقة تقابله ثبوتها وليس بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوتها ليس امراً زائداً على خصوصيتها بل ثبوتها هو نفس حقيقتها المتعينة فقد وفينا بما تقرر في العقل من انه لا واسطة بين النفي والاثبات اى لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها فان ادعيتم ان هاهنا ثبوتا عاما مشتركا بين الموجودات وهو المقابل للنفي العام فهذا هو المصادرة على المطلوب الاول وهذا هو الاعتراض على الحجة الرابعة لانا نقول مورد التقسيم بالوجوب والامكان حقيقة كل واحد من الماهيات فاذا قلنا الموجود اما ان يكون واجباً او ممكناً فكأنا قلنا السواد اما ان يكون في سواديته واجباً او لا يكون وكذلك القول في البياض وغيرهما فعلى هذا يكون المورد حقيقة كل واحد من الماهيات لا ان يكون هناك وجود مشترك *

(الثاني) المعارضة بنفس الوجود فانا اذا قلنا الامر اما ان يكون ثابتا او لا يكون فالوجود ان لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف اللاثابت وحينئذ لا يكون الوجود زائداً وان دخل في طرف الثابت فلاشك انه مغاير للماهية اللاثابتة فيكون الوجود مشاركا للماهية الموجودة في اصل الثابتية ومماثزاً عنها في خصوصية كون الوجود وجوداً فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وهو بعينه متوجه على البرهان الرابع لانه يمكننا ان نقسم الثابت الى الوجود

والماهية

والماهية الموجودة فتكون الثابتية مشتركة بين الوجود وغيره ويلزم منه المحال •
(فالجواب) عن الاول من وجهين (الاول) ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض والا لكانت السلوب في انفسها متخصصة فتكون السلوب امورا ثبوتية وهو محال واذا كانت السلوب باسرها مشتركة فالمقابل لها ان كانت خصوصيات الماهيات لزم ان لا يكون المقابل للسلب امرا واحدا بل امورا كثيرة ويبطل الحصر وان لم يكن المقابل له خصوصيات الماهيات بل امرا مشتركا فهو المطلوب (والثاني) انا انما نستعمل القضية القائلة بان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات لتصحيح الحق من احد طرفيه بالبرهان ويبطل الباطل منه بالبرهان ولو كان قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات معناه ان السواد مثلا لا يخلو عن ان يكون سواداً او لا يكون لكانت حقية الحق و باطلية الباطل من الطرفين معلومة بالبداهة فانا بالضرورة نعلم ان الحق هو ان السواد سواد والباطل ان السواد ليس بسواد فبطل ما قالوه •
(واما الجواب) عن المعارضة فهو ان الوجود وان كان يشارك الماهيات الموجودة في اصل الثبوت لكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو انه لا مفهوم له سوى الوجود والكثرة انما تلزم اذا حصل الاشتراك في قيد ثبوتي والامتياز في قيد آخر يحصل مثل الماهيات المتشاركة في الوجود المتباينة بالحقائق وههنا الاشتراك في اصل الثبوت والامتياز في قيد سلبي فلا يلزم التسلسل فان عادوا وقالوا الماهيات لها ثبوت في انفسها والا لكانت غير ثابتة واذا كانت ثابتة كانت مشاركة للثبوت في الثابتية وممتازة عنه بحقائقها فيلزم التسلسل (فنقول) الماهية اذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت آخر ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها فان الماهية من حيث هي هي لا ثابتة ولا لا ثابتة

على ان يكون الثبوت واللاثبوت داخلين في مفهومها وان كانت لا تنفك عنهما فالماهية المجردة عن الثبوت ليس لها ثبوت آخر فان السواد من حيث انه سواد ليس الا السواد ولا يوصف بانه ثابت ولا ثابت لان كل ذلك مفهومات زائدة على كونه سوادا وتمام تقرير ذلك سيأتي في باب الماهية ه

(الحجة الخامسة) لو لم يكن الوجود مشتركا لم يكن التقسيم بالوجوب والامكان موجبا لامتياز الواجب عن الممكن فانه اذا كان مفهوم الوجود مختلفا جاز ان يكون شيء واحد يكون الوجود باحد مفهوميه واجبا له وبالآخر ممكنا له فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا في الوجود فلا يكون هذا التقسيم موجبا للتمييز واما اذا كان المفهوم واحدا كان موجبا للتمييز لان نسبة المفهوم الواحد الى الشيء الواحد لا يكون بالوجوب والامكان معا (فان قيل) هذه الحجة مصادرة على المطلوب الاول لان من زعم ان الوجود ليس بمشترك زعم ان وجود كل شيء حقيقته المخصوصة واذا استحال ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين استحال ان يكون للشيء وجودان فهذه الحجة انما تستمر اذا ثبت كون الوجود زائدا على الماهية وهو نفس المطلوب (فنقول) اما ان هذه الحجة تبتنى على كون الوجود زائدا على الماهية فلا شك فيه ولكن يحتمل ان يسلم ذلك وينازع في كون الوجود مشتركا فهذه الحجة تصلح لاثبات كونه مشتركا بعد فرض كونه زائدا ه

(الحجة السادسة) من قال بان الوجود غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا من حيث لا يشعر بذلك فان حكمه بانه غير مشترك غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا كان يحتاج الى ان يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك وليس كذلك فان الخصم

يعترف

يعترف بأن حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فاذا الوجود مشترك •

(الفصل الاول في ان الوجود زائد على ماهيات الممكنات)

﴿ الفصل الثالث في ان الوجود زائد على ماهيات الممكنات ﴾

(اعلم) ان وجود الممكنات اما ان يكون نفس ماهياتها اولا يكون فان لم يكن فاما ان يكون داخلا في ماهياتها اولا يكون فالاحتمالات لا تزيد على هذه الثلاثة (الاول) ان يكون وجودها عين ماهياتها (الثاني) ان يكون وجودها جزأ من ماهياتها (الثالث) ان يكون وجودها خارجا عن ماهياتها والحق هو الثالث وذلك يحصل بابطال القسمين الاولين •

(واعلم) ان كل مايدل على ان الوجود خارج عن الماهية فهو دليل على ان الوجود غير الماهية امااليس ان كل مادل على انه غير الماهية فانه يدل على انه خارج عن الماهية لان جزء الشيء يكون مغائرا له مع انه غير خارج عنه فلنذكر في هذا الفصل مايدل على ان الوجود غير الماهية وذلك من وجوه اربعة (الاول) ان الوجود مشترك فيه بين الماهيات ولا شيء من خصوصية شيء من الماهيات التي هي اخص من الوجود بمشترك فيه بين الماهيات التي هي اخص منه فالوجود مغائر للماهيات (الثاني) لو كان الوجود نفس الماهية لكان قول القائل الجوهر موجود مثل قوله الجوهر جوهر وبالجملة لا يكون الحمل والوضع هاهنا الا في اللفظ ولما لم يكن كذلك علمنا ان الوجود مغائر للجوهرية •

(فان قيل) اذا قلنا الجوهر موجود افدنا ان المتصور في العقل موجود محصل في الخارج وذلك لا تقتضي ان يكون كونه محصلا في الخارج زائدا عليه بل يقتضي ان يكون كونه محصلا في الخارج ممتازا عن كونه متصورا

في الذهن ثم هو معارض بامرين (الاول) انه اذا قيل واجب الوجود واجب الوجود كان هذرا (١) من الكلام واذا قيل واجب الوجود موجود كان مفيداً مع ان الحكماء ينكرون ان يكون وجود واجب الوجود زائدا عليه (الثاني) ان قولنا الليث اسد مفيد وقولنا الليث ليث هذر مع انه لا يجب ان يكون له بحسب كل اسم صفة فكذا هاهنا •

(فنقول) اما الاول ففيه تسليم المطلوب لانا لا ندعي ان الوجود امر زائد على كونه محصلا في الخارج بل ندعي ان تحصله في الخارج امر زائد على مفهوم جوهريته وانتم قد ساعدتم على ذلك (واما حل) المعارضة الاولى فان عنى بواجب الوجود المستغني عن السبب فهذا المفهوم امر سلبي فحينئذ يكون الوجود مغايراً له اذهو ية الثبوتية مغايرة للوصف السلبي الاعتباري وان عنى بواجب الوجود الموجود الذي استغنى عن السبب فحينئذ لا ينتظم الحمل والوضع بل ينزل منزلة قول القائل الموجود الواجب موجود ومعلوم انه لا فائدة فيه (واما الثانية) فلها ان الاسامي المترادفة انما يصح حملها بعد الوضع اللغوي ولو قدرنا عدمها لم يصح واما قولنا الجوهر موجود فهذا الحمل والوضع ثابت وان لم يوجد شيء من اللغات ولذلك اذا برهنا على ان المثلث موجود لم يكن برهاننا على اللفظ بل على المعنى (الثالث) ان الوجود غني عن التعريف والماهية غير غنية في خصوصياتها عن التعريف فالوجود غير الماهية (الرابع) ان الوجود مقابل للعدم وقابل للقسمة بالوجوب والامكان وخصوصيات الماهيات غير قابلة لهذه الاحكام فالوجود متغاير للخصوصيات

(١) هذر الرجل في منطقه هذرا اي خلط وتكلم بما لا ينبغي ١٢ محيط

﴿ الفصل الرابع في بيان ان الوجود خارج عن الماهية ﴾

﴿ الفصل الرابع في بيان ان الوجود خارج عن الماهية ﴾

(اعلم) ان البراهين التي يمكن ذكرها في هذا المطلوب منها ما يبتني على كون الوجود مشتركا ومنها ما لا يبتني على ذلك (فلنذكر) اولا ما لا يبتني عليه وذلك من خمسة اوجه (الاول) انه يصح منا ان نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه (فان قيل) هب ان الماهية لما امكن تعقلها عند عدمها الخارجي وجب ان تكون مغائرة لوجودها الخارجي لكن يستحيل ان تعقل الماهية عند عدمها في الذهن فكيف يلزم من هذه الحجة ان يكون الوجود الذهني زائدا على الحقيقة (فنقول) لانه يمكننا ان نعقل الماهية عندما نشك في انه هل لذلك المعقول وجود في الذهن ام لا ولذلك فان كثيرا من الناس يزعمون ان التعقل عبارة عن تعلق القوة العاقلة بالمعقول من غير ان يكون للمعقول حصول في الذهن الى ان يثبت ذلك بالبرهان فثبت ان الماهية قد تعقل عند ما نشك في وجودها الذهني فاستمر البرهان فيه فالحاصل ان الوجود الذهني وان كان لازما للشعور ولكنه غير لازم في الشعور وايضا فلان الماهية التي توجد في الاعيان ولا تكون معقولة لعاقل فحقيقتها حاصلة ووجودها الذهني غير حاصل وذلك ينتج المطلوب (فان قيل) حجتكم معارضة بالوجود فانا نتصور حقيقته ونشك في حصوله في الاعيان فيلزم ان يكون للوجود وجود (فنقول) الشك في الشيء على ضربين فانه تارة يكون ذلك شكا في ثبوت امر له وتارة يكون شكا في ثبوته لامر والشك في الوجود ليس شكا في ثبوت وجود آخر له فان الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم اما بالوجود فلان الوجود لو اتصف بوجود آخر لافترض « هاهنا » امور ثلاثة (الاول) الماهية وهي قابلة غير مقبولة « لا قترن

(الثاني) الوجود الاول وهو مقبول للماهية وقابل للوجود الآخر (الثالث) الوجود الآخر ولابد من اثبات هذه المراتب الثلاث بحيث لا يكون بينها شيء آخر سواء تسلسلت او لم تسلسل اذ لو لم توجد فيها هذه الامور متلاقية لم يكن شيء منها موصوفا بالآخر (فنقول) مقبولية الوجود الاول للماهية اما ان تتوقف على الوجود الثاني اولا تتوقف فان لم تتوقف امكن ان يبقى الوجود الاول مقبولا للماهية عند عدم الوجود الثاني فيكون وجود الوجود معدوما والماهية موجودة هذا خلف وان توقفت فهو محال وبتقدير تسليمه يفيد المطلوب اما وجه استحالته فلامرين (اما الاول) فلان الوجود الاول والثاني متشاركان في الحقيقة وليس ان يكون احدهما حالا في الآخر اولى من العكس فيؤدي الى حلول كل واحد منهما في الآخر والى حلولهما في الماهية والى اجتماع المثلين والى كون الشيء الواحد موجودا مرتين وان تكون الموجودات الكثيرة موجودا واحدا وان يكون الواحد حالا في محلين وكل ذلك محال (واما الثاني) فلانهما لما تساويا في الماهية والوجود الثاني يفيد الوجود الاول استعداد الحلول في الماهية فوجب ان يكون الوجود الاول مفيدا لنفسه هذا الاستعداد اذ الاشياء المتفقة في النوع متساوية في الاحكام (واما بتقدير التسليم) فلان كون الوجود عارضا للماهية لازم من لوازم الوجود وهذا اللازم معلل بالوجود الثاني فاذا يستحيل انفكاك الوجود الاول عن الوجود الثاني لكنه مع الوجود الثاني غير قابل للعدم فلم يكن ممكن الوجود والعدم فظهر ان الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم فاذا الشك في ان الوجود هل هو ثابت ليس شكا في ثبوت وجود آخر له بل هو شك في انه هل هو ثابت لماهيته ام لا وذلك يقتضي

ان يكون مغائراً لذلك الامر الذى هو ثابت له وهذا هو الذى تمسكنا به ابتداء في اثبات هذا المطلوب (واما الشك الثانى) فى الماهيات فلا يمكن ان يكون شكافي ثبوتها لشئ آخر لا نا نفرض الكلام فى ماهية قائمة بنفسها حتى لا يقدح فيه هذا الاحتمال وبتقدير تسليم ذلك يحصل الغرض ايضا لان الشك فى ثبوت الماهية للوجود يقتضى مغائرتها للوجود (الثانى) ان الشئ الممكن من حيث هو موجود غير قابل للعدم ومالا يقبل العدم لا يكون موصوفا بامكان الوجود والعدم وهو ايضا حال كونه معدوما « غير قابل للوجود فاذاً الذات بشرط الوجود والعدم يستحيل ان يعرض له الامكان والذات موصوفة بالامكان فاذاً للذات اعتبار مغائر للوجود والعدم ويكون ذلك الاعتبار معروضا لهاتين الحالتين فيكون الامكان عارضاً له بالنسبة الى الوجود والعدم .

(فان قيل) هذا انما يلزم اذا سلمنا لكم ان الامكان يتحقق للشئ حال وجوده بالنسبة الى وجوده ونحن لا نقول بذلك بل نقول ان الامكان يتحقق حال وجوده بالنسبة الى الزمان المستقبل (فنقول) الحادث لا بد ان يكون ممكنا فلا يخلو اما ان يكون ذلك الامكان يتحقق حال وجوده بالنسبة الى تلك الحالة او يقال انه قبل وجوده كان ممكناً بالنظر الى المستقبل فان كان الاول فقد سلمتم ان الامكان قد تحقق بالنسبة الى الوجود الحالى وفيه حصول المطلوب وان كان الثانى فقبل حصول الوجود كان محكوما عليه بالامكان فهو مغائر للوجود الذى لم يكن محكوما عليه بالامكان (الثالث) ان الوجود مفاد والماهية غير مفادة فالوجود غير الماهية وتحقيق الحق فى ان الماهية مفادة او غير مفادة سيأتى (الرابع) الفصل لا يكون علة لماهية الجنس والا

« بشرط كونه معدوما

لم يكن مقسماله وهو سبب لوجود حصة النوع منه ليتميز عن الخاصة التي هي غير مقومة لطبيعة النوع فالوجود غير الماهية (الخامس) العلة متقدمة على المعلول في الوجود وغير متقدمة عليه في الماهية فالوجود مغائر للماهية وتحقيق الحق فيه سيأتي *

(فاما الادلة) الدالة على ان الوجود بعد ان ثبت انه مشترك بين الماهيات لا يجوز ان يكون جنساً لها فهي ستة امور (الاول) لو كان الوجود جنساً لكانت الامور المتخالفة الداخلة فيه انما تمتاز بعضها عن البعض بفصول مقومة ضرورة كون جهة الاشتراك مغائرة لجهة الامتياز وما به الامتياز يجب ان يكون موجوداً فان ما ليس بموجود لا يميز موجوداً عن موجود فاذاً الفصل يكون مشاركاً للنوع في ماهية الجنس فيستدعي فصلاً آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيحتاج كل فصل الى فصل آخر لا الى غاية (الثاني) ان الفصل خارج عن ماهية الجنس والا لم يكن مقسماله وعلة لوجوده والا فلا يكون بينه وبين العوارض فرق فلو كان الوجود جنساً لكان لانواعه فصول ولكانت تلك الفصول اسباباً لوجود الجنس فيكون للوجود وجود آخر وهو محال (الثالث) لو كان الوجود جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل فيكون الواجب مركباً من الجنس والفصل فيكون الواجب متعلقاً بجزئيه فيكون لولا الجزء ان لم يكن الواجب موجوداً فيكون الواجب لذاته ليس واجباً لذاته هذا خلف (الرابع) الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي اذ الواجب اولى بالوجود من الممكن والجوهر من الممكنات اولى بالوجود من العرض وكل ما كان محمولاً على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنساً لما تحته اذ يمتنع التفاوت في الماهية ومقوماتها (الخامس) الوجود في نفسه ان كان

مستقلا

مستقلا بذاته وهو محمول على العرض وما كان جزؤه جوهراً فهو جوهر فوجب ان يكون العرض جوهراً هذا خلف وان كان غير مستقل بذاته وهو محمول على الجوهر وما كان متقوماً بالعرض كان عرضاً فالجوهر عرض هذا خلف (السادس) اذا تعقل الذات واخطر شيء من ذاتياته بالبال امتنع ان يبقى ذلك الذاتي مجهول الثبوت لتلك الذات وهاهنا مع خطور الماهية بالبال لا نعرف انها موجودة الا ببرهان فعلمنا انه غير داخل في الذات ٥

(واما المنكرون) لكون الوجود زائداً على الماهية فقد احتجوا بامور ثلاثة (اولها) لو كان الوجود زائداً على الماهية لصح ان تعقل الماهية حاصلة محققة مع الذهول عن وجودها او يعقل وجودها مع الذهول عنها فان من المستحيل ان يتوقف كل واحد منهما على صاحبه لكن التالي محال فالمقدم مثله (وثانيها) لو كان الوجود زائدا فذلك الزائد اما ان يكون ثابتاً واما ان لا يكون ثابتاً فان لم يكن ثابتاً فهو ليس بزائد وان كان ثابتا كان ثبوته زائدا عليه فيؤدى الى التسلسل (وثالثها) لو كان الوجود صفة زائدة على الذوات كانت الذوات قابلة لها وهذا القبول ليس بحسب الفرض العقلي فقط فان اتصاف الماهية بالوجود امر محقق في نفسه لكن كل ما كان قابلا لصفة فلا بد ان يكون له تعين وتحصل حتى يقبل غيره فان ثبوت غيره له فرع على ثبوته في نفسه وذلك التحصل هو الوجود فيلزم كون الذات موجودة قبل اتصافها بالوجود هذا خلف ٥

(والجواب) عما تمسكوا به اولا من وجهين (احدهما) انه لا يلزم من كون الوجود مغايرًا للماهية صحة ان يعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فان

٥ الثبوت

حصول الجسم في الحيز زائد على ذاته مع انه لا يعقل الواحد منهما الا مع الآخر وايضافان كل واحد من المضافين لا يعقل من حيث هو مضاف الا اذا عقل المضاف الآخر (وثانيهما) ان ذلك مغالطة لان الوجود ليس الا كون الماهية محصلة في الخارج فاذا عقلنا الماهية محصلة في الخارج فقد اندرج في ذلك تعقل الوجود فكيف يلزم مع ذلك جواز تعقل ذلك مع الذهول عن الوجود *

(نعم) ربما يتوهم لزوم هذا الكلام على من جعل الوجود علة تحصل الماهية فاما ان يتوهم لزومه على من يجعل نفس التحصل فى الخارج هو الوجود فهو بعيد (والجواب) عما تمسكوا به ثانيا ان نقول الثابت ينقسم الى ما لا مفهوم له وراء كونه ثابتا والى ماله مفهوم آخر وراء كونه ثابتا فان كان له مفهوم وراء كونه ثابتا فحينئذ كان الثبوت زائدا عليه وان لم يكن له مفهوم وراء الثبوت لم يجب ان يكون الثبوت زائدا عليه (فان قالوا) الوجود يمكن ان يتصور ويشك فى انه هل هو ثابت في الاعيان ام لا فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر (فالجواب) عنه ما سبق بالاستقصاء فيه (والجواب) عما تمسكوا به ثالثا انه من الجائز ان يكون تعين حقيقته كافياً فى صحة هذه القابلية وسيأتى تحقيق ذلك في الفصل الذى يليه *

(الفصل الخامس في ان وجود واجب الوجود هل هو زائد عليه ام لا)

﴿ الفصل الخامس فى ان وجود واجب الوجود هل هو زائد عليه ام لا ﴾

(اعلم) ان المذاهب الممكنة فى وجود واجب الوجود لا تزيد على هذه الاحتمالات الثلاثة (فان) وجوده لا يخلو اما ان يكون مساويا للوجود للممكنات فى مفهوم كونه وجوداً اولا يكون فان لم يكن كان قول الوجود عليهما باشتراك الاسم وان اتحد المفهوم فى الموضعين فلا يخلو

اما

لما ان يكون ذلك المفهوم مقارنا لماهية اخرى في حق واجب الوجود اولا يكون مقارنا لماهية اخرى بل يكون وجودا قائما بنفسه فظهر بهذا التقسيم ان الاحتمالات في هذا الباب لا تزيد على هذه الثلاثة (احدها) ان نقول الوجود مقول على الواجب والممكن باشتراك الاسم (وثانيها) ان نقول الوجود مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك غير مقارن في حق الواجب لماهيته وحقيقته (وثالثها) ان نقول الوجود غير مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك مقارن لماهية غيره (فاما الاحتمال الاول) وهو كون وجوده مخالفا لوجود الممكن فهو باطل بالدلائل المتقدمة في ان الوجود مشترك بين الموجودات(١) (واما الاحتمال الثاني) وهو ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن في مفهوم كونه وجودا وهو مع ذلك غير مقارن لماهيته فهو مذهب الجمهور من الحكماء . وهو عندنا باطل (واذا بطل) هذان الاحتمالان لم يبق الا الثالث .

(والذي) يدل على بطلان الاحتمال الثاني وجوه اربعة (الاول) هو ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود مغاير لمفهوم كونه مقارنا لماهية اخرى اوغير مقارن لها ولكنه مع ذلك لا يخلو عن المجردية اواللامجردية معا فلا يخلو اما ان يكون الوجود لكونه وجودا يقتضي احد هذين القيدين اولا يقتضي فان اقتضى احد هذين القيدين فاما ان يقتضي التجرد عن الماهية او العروض للماهية (فان اقتضى) التجرد عن الماهية فكل وجود يجب ان يكون غير مقارن للماهية فوجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خلف (وان) اقتضى العروض للماهية وجب ان يكون كل وجود عارضاً للماهية

---

(١) في نسخة واما الاحتمال الاول وهو كون الوجود مقولا عليهما باشتراك الاسم فقد ابطلناه

فوجود واجب الوجود ايضا عارض للماهية وقيل انه ليس كذلك هذا خلف
(واما ان قيل) ان الوجود لا يقتضى العروض ولا اللاعروض فلا يصير عارضا تارة ولا لاعارضا اخرى الا بسبب منفصل من خارج فلا يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية الا بسبب فلا يكون وجود واجب الوجود بذاته واجب الوجود بذاته بل بسبب من خارج هذا خلف ٭
(وهذا الكلام) قد بلغ فى القوة والمتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليه ولكنى اذكر فصلا ذكره الشيخ فى المباحثات والفارابى فى التعليقات ربما يتوهم كونه دافعا لما ذكرناه ثم نبين انه ليس الامر كذلك ٭
(قال) الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو الواجبية وليست الواجبية وجود الا يمكن ان يستحيل الا هو الذى يجب وجوده فانه لو كانت الواجبية وجود الا يمكن ان يستحيل لم يخل الحق سبحانه و تعالى من ان يكون هو ذلك الوجود ويلزمه ان لا يستحيل فيكون كل وجود يلزمه ذلك او يكون وجوده مؤلفا من الوجود ومما قرن به فيكون مركب الماهية فاذاً هو الذى يجب وجوده فتكون اذاً الواجبية هى ماهيته فان عنى بالوجود ذلك المجرد فلا مشاركة فيه وان عنى به ما يقابل العدم ويقع فيه الشركة فذلك من لوازم واجبيته فتكون ماهيته يجب لها الوجود اى هذا الوجود الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا ونقول يجب لها الوجود كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا للقائمتين ثم لا تكون تلك الماهية مثل الانسانية وغيرها حتى يقال انه يستحيل وجود لازمها الا بعد وجودها لان اللوازم الغير المقومة معلولة للماهية وما لم توجد العلة لم يوجد المعلول ثم كيف يكون مثلا للانسانية

وجود قبل الوجود حتى يكون علة لذلك الوجود المعلول الذى هو الوجود (قال) فان هذا انما يستحيل فى ماهيات لا وجوب لها ولا وجود الا لازماً لا الماهية التى هى الواجبية التى معناها انها يجب لها الوجود من ذاتها فهى معنى الاسم له ويلزمه الوجود المشترك ويعرف ذلك بلوازمه كالقوى بل هويته انه يجب وجوده كهوية القوى انها بحيث يجب عنها افعالها (وليس لقائل ان يقول) ماهية الحق هل توجد حتى يوجد لازمها فتصير علة للازمها فتصير علة للوجود فهى وجدت قبل ان وجدت (لانه يقال) ان ماهيته موجودة لا بوجود يلحقها من خارج اى ليس هى كالانسانية التى هي موجودة فان لها وجوداً خارجا عنها بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس ولا يشاركها في ذلك شيء وهى نفس الواجبية وهي معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب (وان كان) له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً له حتى يقال يجب له او يوجد له الوجود بالمعنى العام فيكون ذلك لازماً لا يرفع عنه دا . . اوهو له من وجوده الحق المبين بكونه وجوداً اذ جعل انه موجود فى اصله وماهيته فيسئل سؤال التضعيف هل هو موجود ام لا فسومح بان له وجوداً اي بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة لشيء هى فيه *

(ثم بعد هذا) ما شئت من موضع التفصيل والتحصيل والبحث الدقيق العميق الذى نسأل الله تعالى ان يوفقنا لبلوغ الغاية فيه (فاقول) هذا الكلام على طرله لا يشفي الغليل فانا بينا ان الاقسام لا تزيد على تلك الثلاثة ولاشك ان الوجود فى الممكنات له مفهوم محصل فالواجبية التى جعلها ماهية الاول سبحانه وتعالى اما ان تكون مساوية في المفهوم والحقيقة لوجود هذه الممكنات او لا تكون

(فاما القسم الاول) فبيانه اولا انه يجب ان يكون الاول موجود آ مرتين احد اهما هذه الواجبيته والثانية ماجعله لازم هذه الواجبية (وثانيا) انه لايكون احدهما اولى بالعارضية من الآخر (وثالثا) ان الاشكال المذكور يعود بعينه في الوجود الذى يفرض معروضاً فانه يقال الوجود ان اقتضى التجرد عن الماهية فكل وجود كذلك وان اقتضى اللاتجرد فكل وجود كذلك وان لم يقتض احد هذين القيدين فلايتصف باحدهما الابسبب خارجي واما ان جعل مفهوم الامر الذى سماه بالواجبية مخالفاً لمفهوم الوجود فلا تكون ماهية واجب الوجود هو الوجود بل امراً مخالفاً للوجود (فاما ان يقال) ان تلك الحقيقة المخالفة لهذا الوجود هي موجودته فيكون وقوع لفظ الوجود عليه وعلى غيره باشتراك الاسم وقد ابطلناه (او يقال) لوجود الذي يشارك وجود الممكنات فى المفهوم لازم لتلك الماهية فيكون قدجعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا هو ترك لمذهبهم بالكلية واختيار لماذكرناه (او يقال) تلك الحقيقة غير وجوده ولا الوجود لازم لها فيلزم نفى الوجود عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوآ كبيرا بل الانصاف ان الذي ذكره الشيخ تصريح منه بان وجوده سبحانه زائد على حقيقته كما اخترناه *

(والوجه الثانى) لفساد قول من يقول حقيقة واجب الوجود هى الوجود المجرد ان الجمهور قد اتفقوا على ان حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة قائمة على ذلك فلو كانت حقيقته هى الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب ان تكون حقيقته معلومة للبشر لان الوجود اولى التصور والقيد السلبي ايضا معلوم فالوجود المقيد بالقيد السلبي معلوم وحقيقته غير معلومة فاذآ حقيقته

مغائرة

مغايرة للوجود المقيد بالقيد السلبي *

(والوجه الثالث) ان كون الباري تعالى مبدأ لغيره اما ان يكون لوجوده بشرط التجرد عن الماهية اولا بهذا الشرط فان كان الاول لزم ان يكون القيد العدمي داخلا في علة الوجود لان التجرد قيد عدمي وهذا محال واما ان لا يعتبر فيه هذا القيد بل لماهية الوجود وتلك الماهية حاصلة في الممكنات فوجب ان يكون وجود كل ممكن علة لوجود معلولات الباري وان يكون الباري تعالى معلولا لكل واحد من الممكنات هذا خلف *

(والرابع) انهم اتفقوا على ان الوجود العيني نفس الكون في الاعيان لاما به الكون في الاعيان والكون في الاعيان امر اضافي غير مستقل بالمعلومية والمحكومية ولا يمكن الحكم عليه بانه ثابت اولا ثابت بل الحكم بهذه الامور انما يتناول الماهيات على ما قرروه فاذا كان الوجود كذلك فكيف صار هو بعينه في حق واجب الوجود غنيا عن السبب مستقلا بنفسه (وبالجملة) فالعرض الذي بلغ في الضعف الى ان لا يمكن تعقله وحده كيف صار ذاتا مستقلا بنفسه بحيث يكون مبدأ لاستقلال كل مستقل هذا مما يقطع كل عاقل بفساده *

(ومما يقرر) ذلك ان الشيخ لما حاول اثبات عرضية الوحدة في ثالثة الهيات الشفاء زعم انها ان قامت وحدة مجردة لم تخل اما ان تكون مجردة لا تنقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها بانها لا تنقسم او تكون هناك طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم هذا كلامه (فاقول) كما ان العقل حاكم بان الوحدة لا تعقل الا محمولة على شيء كذلك العقل حاكم بان الوجود لا يعقل الا محمولا على شيء

فان فرق بين هذين الموضعين بان الوحدة امر عدمى فلا يعقل الا اذا نسب الى موضوع ثابت واما الوجود فهو امر ثبوتى فلا يكون محتاجا الى الموضوع (فالجواب) ان الشيخ قد ابطل فى بعض فصول هذه المقالة كون الوحدة امرا عدميا فكيف يتأتى له هذا الكلام (فهذا ما نقوله) في الاحتجاج على ابطال هذا القسم *

(واما الحكماء) فانهم احتجوا على ان وجوده سبحانه غير مقارن لماهية غيره بان قالوا لو كان الوجود مقارنا لماهيته لكان لا يخلو اما ان يكون تحقق ذلك الوجود متوقفا على تلك الماهية اولا يكون فان لم يتوقف كان ذلك الوجود غنيا عن تلك الماهية فلا يكون عارضا لها فيكون وجودا موجودا لذاته وبذاته فقط فلا يكون عارضا لتلك الماهية وهذا هو المطلوب (وان توقف) تحقق ذلك الوجود على تلك الماهية كان محتاجا الى تلك الماهية وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته فاذاً الوجود من حيث هو هو ممكن وكل ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب ان كان غير ماهية واجب الوجود كان لوجود واجب الوجود علة فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا خلف (وان كان) سببه تلك الماهية والسبب متقدم بالوجود على المعلول لزم ان تكون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها فتكون موجودة قبل ان تكون موجودة وذلك يقتضى ان تكون موجودة مرتين وايضا يلزم التسلسل وايضا فبتقدير امكان التسلسل لا يندفع الكلام (لانا نقول) تلك الماهية اما ان تقتضى وجودا اولا تقتضى فان اقتضت وجوداً لم يكن بين تلك الماهية وبين ذلك الوجود وجود آخر فتكون العلة غير متقدمة بالوجود على المعلول وذلك محال

محال وان لم تقتض الماهية وجوداً كان ذلك حكما بان ماهيته لا تقتضي الوجود بل وجودها انما جاء من شيء آخر وذلك انما يدخله في الممكنات ويخرجه عن الواجبات (هذا تقرير كلامهم) على احسن الوجوه *

(والجواب عنه) من وجهين (احدهما) ان هذا معارض لماهيات الممكنات فانها قابلة للوجود والعقل كما حكم بتقدم المؤثر على الاثر حكم بتقدم القابل على المقبول فان الشيء مالم يكن متقررا ثابتا لا يثبت له غيره (فاما ان نقول) بان تعين الماهية في كونها ماهية اما ان لا يكفي في قبول الوجود او يكفي في ذلك فان كان لا يكفي في ذلك لزم ان تتوقف قابلية الماهية للوجود على وجود آخر حتى تكون موجودة قبل ان تكون موجودة فيلزم ماذكرناه من المحالات (واذا بطل ذلك) فحينئذ تعين القول بان وجود الممكنات غير زائد على ماهياتها بل هي نفس ماهياتها فحينئذ يكون الوجود مقولا على الماهيات الموجودة باشتراك الاسم (واما ان كان) تعين الماهية في كونها ماهية يكفي في قابلية الوجود حتى لا يعتبر في تقدم الماهية وفي قابليتها للوجود كونها موجودة قبل كونها موجودة فلم لا يجوز ان يكفي تعين الماهية في كونها مؤثرة في الوجود حتى لا يعتبر في تقدمها على الوجود في المؤثرية كونها موجودة قبل كونها موجودة (وبالجملة) فاما ان نقول وجود الممكنات نفس حقائقها او نقول انه زائد على حقائقها فان كان الحق هو الاول لم يكن الوجود مشتركا بين الاشياء واذا جاز ذلك في وجود الممكنات جاز ذلك ايضا في وجود الباري واندفع الاشكال اصلا (وان جعلنا) وجود الممكنات امراً مشتركا كان وجودها امرا زائدا على ماهياتها وماهياتها تكون قابلة لتلك الوجودات ولابد ان تكون

الماهية كافية في هذه القابلية والا لزم التسلسل واذا كانت كافية في هذه القابلية فلتكن كافية في المؤثرية في الوجود حتى لا يلزم من كون الماهية علة للوجود تقدمها بالوجود على الوجود (وثانيها) ان نقول اجزاء الماهية علة لقوام الماهية وليس ذلك التقدم تقدما بالوجود والا لكانت الماهية موصوفة بالوجود عند فرضنا اياها مجردة عن الوجود (فان اعتذروا) عنه بان تقدم اجزاء الماهية على الماهية ايضا بالوجود لا على معنى ان هذا الاعتبار لا يتحقق الا عند تحقق الوجود بل على معنى ان هذا التقدم انما يتحقق عند اعتبار الوجود وان لم يكن الوجود حاصلا فانا اذا قلنا الاثنان متقدمان على الاربعة في الوجود فلا نعني به انهما موجودان واحدهما متقدم بوجوده على الآخر والا لكان الشك في وجودهما الخارجي شكا في هذا التقدم بل نعني به انهما ماهيتان متى وجد تا لزم هذا التقدم وهذا الحكم صحيح حال ما لا يكون الواحد منهما موجوداً فكذلك اجزاء الماهية سابقة بالوجود على الماهية على معنى انها متى وجدتا كان الوجود للجزء قبل كونه للكل (هذا غاية ما يمكن) ان يتمحل من جانبهم وهو باطل من وجوه خمسة

(الاول) وهو ان الماهية مقتضية للامكان سواء جعلناه وصفا عدميا او وجوديا فاقتضاؤها للامكان يستحيل ان يكون بشرط الوجود والا لزم ان يكون الامكان متأخراً عن الوجود وذلك محال فاذاً اقتضاء الماهية للامكان وتقدمها عليه لا بالوجود وذلك هو المقصود *

(الثاني) وهو ان كون جزء الماهية بحال لو كان موجودا كان وجوده سابقا على وجود كله هذا حكم حاصل له قبل الوجود وهو من عوارض ذلك الجزء فيكون معلولا لذلك الجزء فيكون اقتضاء ذلك الجزء لهذا الوصف

« متقدم لا بشرط

لابشرط الوجود وذلك يوجب ماقلناه *

(الثالث) وهو ان الماهية التي نوعها في شخص واحديكون تشخصها من لوازم حقيقتها فاقتضاء تلك الحقيقة لتلك الشخصية لايخلو اماان يكون بشرط الوجود فيكون وجوده سابقا على شخصيته فيكون وجودها الخارجي مطلقا غير متعين وهو محال اولايكون بشرط الوجود فلا يكون تقدم الماهية على تلك الشخصية بالوجود *

(الرابع) ان الماهية اذا تشخصت فالقابل لذلك التشخص اما ان يكون هو نفس الماهية فقط اوبشرط تشخصها و الثاني يوجب التسلسل فالحق هو الاول فتكون الماهية من حيث هي هي كافية في قبول التشخص واذا جاز ذلك فليجوز كونها كافية في المؤثرية في الوجود *

(الخامس) ان الجنس علة لقوام النوع ويستحيل ان تكون هذه العلية لاجل انهما اذا وجدا كان الجنس في الوجود سابقا على النوع والالزم ان يكون الجنس يوجد اولا ثم يصير نوعا ولو كان كذلك لم يكن الفصل سببا لقوام حصة النوع من الجنس فحينئذ لا يتميز الفصل عن الجنس وذلك محال فثبت ان هذا التقدم ليس كما قالوه من ان الجنس والنوع اذا وجدا كان وجود الجنس سابقا على وجود النوع (واذا عرفت ذلك) فهذه الوجوه كلها تدل على ان تعين الماهية من حيث هي هي كاف في الاقتضاء والتاثير و اذا جاز ذلك سقطت حجتهم و بطلت دعواهم *

(فان قالوا) فاذا كنت لاتعتبر وجود الماهية في كونها مؤثرة في الوجود يلزمك تجويز كونها مؤثرة في الوجود عند كونها معدومة وذلك محال (قلنا) ان هذه مغالطة ركيكة وذلك لان اعتبار الماهية مغاير لاعتبار وجودها وعدمها ونحن

اسندنا الوجود الى تلك الحقيقة من حيث هي هي لا من حيث انها معدومة
(والذي) يدل على ما قلناه امران
(الاول) وهو انهم زعموا ان الماهية اذا شرط فيها الوجود او العدم لا يعرض لها الامكان بل الامكان انما يعرض لها من حيث هي هي فكما لا يلزم من اسقاط الوجود من درجة الاعتبار في كون الماهية معروضة للامكان ادخال العدم فيه فكذلك لا يلزم في مسئلتنا ٭
(الثاني) ان الماهية قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر ثم لا يلزمهم ان يجعلوا القابل للوجود ماهية معدومة حتى يقال الماهية حال عدمها تكون موصوفة بالوجود فكذلك هاهنا لم نجعل المؤثر في الوجود هو الماهية المعدومة حتى يلزمنا ان تكون مؤثرة حال كونها معدومة بل المؤثر نفس الماهية فظهر بهذا فساد قولهم ٭
(واعلم) انا قد استخرجنا لهم شبهة اخرى وهي انه لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان الوجود ممكنا على ما تقرر فيما سبق وذلك الامكان لا يخلو اما ان يكون ثابتا لنفس الوجود او للماهية بالنسبة الى الوجود والاول محال لما بينا ان الوجود يمتنع اتصافه بالوجود والعدم فلا يعرض له امكان الوجود والعدم واما الثاني فانه يقتضي ان يكون نسبة الماهية الى الوجود بالامكان فيستحيل اذاً ان تكون نسبتها اليه بالوجوب ولو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لكانت نسبتها اليه نسبة الوجوب لان نسبة العلة الى المعلول ابداً بالوجوب ولما بطل ذلك علمنا ان وجوده غير تابع للماهية ٭
(ومما عكن) ذكره من جانبهم انه لو كان وجوده معلول ماهيته وماهيته هي الفاعلة لذلك الوجود لزم ان يكون البسيط قابلا وفاعلا وذلك محال
 (والجواب

(والجواب) ان كل ذلك منقوض بلوازم الماهية فان الماهيات مقتضية لها و موصوفة بها وايضا نبطل حجتهم على اصولهم ان يكون البارى تعالى عالما بالمعلومات فان العلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل فاذا تعقلها يقتضي حصول صورها فى ذاته فتكون ذاته قابلة لتلك الصور وفاعلة لها على ما استقيم البرهان على انه لا يمتنع ان يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ٭

﴿ الفصل السادس في اثبات الوجود الذهني ﴾

(واثبات) ذلك يقتضي تقديم مقدمة وهي ان المحكوم عليه بصفة وجودية لا بد وان يكون موجوداً في نفسه برهانه هو ان اثبات الصفة للشئ معناه حصول الصفة للموصوف وحصول الشئ للشئ فرع على حصول ذلك الشئ في نفسه (فان قيل) الوجود صفة ثبوتية ولا يستدعى حصولها للماهية كون الماهية حاصلة في نفسها والا لزم التسلسل وايضاً فلان السلب محكوم عليه بانه مقابل للايجاب وليس للسلب ثبوت في نفسه مع انه موصوف بكونه مقابلا للايجاب (فان قلتم) السلب له صورة عقلية وله فى العقل ثبوت (فنقول) لكنه من حيث انه ثابت في العقل لا يقابل الثبوت بل هو قسم منه فهو من حيث انه مقابل للثبوت يجب ان يكون ثابتا وايضاً ألستم تحكمون على الممتنع بالامتناع مع انه ليس بثابت وايضا ألستم تحكمون على العدم بانه لا يصح الحكم عليه وذلك مناقضة (فالجواب) عن الاول مامر (وعن الثانى) ان الذهن يستحضر الصورة ويحكم عليها بان تلك الصورة غير مستندة الى الخارج وليس لها فى الخارج مايطابقها فهذا هو المعنى بتصور السلب ثم يستحضر صورة اخرى ويحكم عليها بان لها في الخارج مايطابقها ثم يحكم على احدى الصورتين بانها تقابل الاخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل

من حيث ان احداهما استندت ه الى الخارج والاخرى لم تستند فالمحكوم عليه بهذا التقابل هو الصورة العقلية الموجودة من الوجه المذكور وهو المعنى بقول الحكماء ان تقابل السلب والايجاب لا يتحقق الا في القول والضمير واما في الخارج فلا (وعن الثالث) انا نستحضر في الذهن صورة ونحكم عليها بالامتناع لا بامتناع كونها موجودة في الذهن فان ذلك باطل بامتناع وجودها في الخارج وليس المحكوم عليه لهذا الامتناع هو تلك الحقيقة من حيث انها موجودة في الذهن لان هذا لا يختص بالممتنع فان كل صورة ذهنية سواء كانت ماخوذة عما له وجود في العين او عما ليس له ذلك فانه يمتنع حصولها بعينها في الخارج بل المحكوم عليه حقيقة تلك الصورة الموجودة في الذهن وهذا دقيق لا بد من التأمل فيه (واما الرابع) فله ماذكرنا من انا نستحضر ماهية في الذهن مقيدة بقيد العدم الخارجي ونحكم عليها انه لا يصح ان يعرض لها شيء من الاحكام الخارجية وهذا هو الجواب عن كل ما يشبه هذه الشكوك *

(ولما فرغنا) عن اثبات هذه المقدمة فلنشرع فيما هو المقصود وهو اثبات الوجود الذهني وبرهانه انا اذا تصورنا ماهية وحكمنا عليها بانها ممتازة عن غيرها فلا بد وان يكون لها ثبوت وثبوته المعتبر في صحة كونها محكوما عليها اما ان يكون هو الوجود الخارجي وهو باطل والا لكان ما لا يكون ثابتا في الخارج لا يكون محكوما عليه وايضا فلانه وان كان في الخارج لكنه لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج فعلمنا ان الثبوت المعتبر هو الثبوت في العقل (فان قيل) المحكوم عليه وان كان معدوما في الخارج الا انه مع ذلك ثابت في الخارج على ما ذهب اليه بعضهم (فنقول) انا لا نعني

ه استندت

بالوجود الا الثبوت وبجوزان نتصور امراً لاثبوت له في الخارج اما على التحقيق فلان الثبوت لايجامع اللاثبوت فاذا تصورناه غير ثابت لم يكن ثابتا واما على طريق الالزام فان الممتنعات والمستحيلات غير ثابتة بالاتفاق مع ان المتصور منها يكون محكوما عليه فقد بطل ما ذهبوا اليه وتمام تحقيق هذا الفصل سياتى فى كتاب العقل والمعقول ٭

﴿الفصل السابع فى ان الماهية لاتعرى عن الوجودين﴾

(برهانه) ان كل ماهية يجب ان تكون محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها وكل ماكان محكوما عليه بحكم ثبوتى فلابد وان يكون ثبوتيا والصغرى بديهية والكبرى مبرهنة (فان قيل) السواد مثلا قبل دخوله في الوجود هل كان سواداً ام لا فان لم يكن فالسواد انما يصير سواداً عند وجوده وذلك محال لان السواد سواد سواء وجد اولم يوجد وان كان سوادا قبل صيرورته موجوداً فتلك ماهية قد عريت عن الوجودين (فنقول) السواد لايكون سوادا قبل ان يحصل له احد الوجودين بل يمكنني ان اقدر في ذهني انه كيف يكون قبل الوجود كانه يفرض عندما يكون في الذهن مجرداً عن الذهن لا انه عند التجرد عن الذهن يكون سواداً وليس كل ماحكم عليه الذهن بالتجرد امكن ان يفرض له التجرد فان قيد التجرد عن الذهن انما يلحقه الذهن به عند ما يكون موجوداً في الذهن كان الذهن التفت اليه لا من حيث انه فى الذهن او حذف عنه انه في الذهن وان كان كاذبا في هذا الحذف فاما عند مالا يكون فى الذهن فانه لايمكن الاشارة اليه بوجه اصلا وماكان كذلك لم يكن له ماهية و حقيقة ٭

(الفصل الثامن فى ان الوجود ليس مايكون الشيء به ثابتا) بل هو نفس كونه ثابتا

(الفصل السابع في ان الماهية لاتعرى عن الوجودين)
(الفصل الثامن في ان الوجود ليس مايكون الشيء به ثابتا)

والتحقيق في هذا الباب ان نقول نحن لا نعني بالوجود الا حصول الشيء وتحققه وثبوته فمن اثبت امرا آخر وراء ذلك وسماه بالوجود كان اطلاق الوجود عليه وعلى ما قلناه بالاشتراك ويرجع حاصل الكلام الى انه ثبت للذات صفة اخرى وراء الحصول والتحقق فعليه ان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على التصديق به (فان قال) اعني بالوجود صفة تقتضي حصول الشيء في الاعيان فعند ذلك نقول لا يجوز ان يكون حصول الشيء في الاعيان معللا بصفة قائمة به لوجهين (الاول) ان اتصافه بتلك الصفة التي هي علة الوجود مسبوق بحصوله في نفسه ولا كذلك حصول الوجود بمعنى نفس حصول الماهية فان ذلك نفس حصولها لا حصول شيء لها على ما مر لان حصول الشيء في نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله في نفسه لزم الدور (الثاني) وهو ان علة الحصول لا بد وان تكون مخالفة لنفس الحصول في الحقيقة والا لم يكن كون احدهما علة للآخر اولى من العكس وتلك العلة لا بد وان يكون لها حصول فيكون حصول علة الحصول محتاجا الى علة اخرى ويلزم التسلسل (ومما احتج به) في اول المسئلة بان قيل لو كان الوجود ليس هو نفس الكون في الاعيان لزم صحة ان تعلم الماهية كائنة في الاعيان قبل العلم بثبوت ذلك الزائد له فكان ينبغي ان لا يكون علمنا بوجود الامور المحسوسة بديهيا بل كان مستفادا من الحجة حتى يكون الشاك في تلك الحجة شاكا في ذلك ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الوجود ليس الا نفس الكون في الاعيان وهذه الحجة لا تفيد نفي تعليل الحصول بعلة زائدة اذ لقائل ان يقول البديهي المسمى بالوجود ظاهرا هو نفس الحصول في الاعيان فاما انه معلول بصفة اخرى هي الوجود او غير معلول بها بل هو نفس الوجود بالحقيقة فذلك بالاكتساب (ومما قيل هاهنا)

ان

ان الاضافات لما وجود في الاعيان على ما يستدل عليه بعد وهي من حيث أنها موجودة في الاعيان مقولة بالقياس الى غيرها فلو كان وجودها امرا مستقلا بنفسه لكان يمتنع ان تكون تلك الاضافات الغير المستقلة في وجودها موجودة ولما بطل التالي بطل المقدم *

﴿ الفصل التاسع في ان المعدوم ليس بثابت ﴾

(الفصل التاسع في ان المعدوم ليس بثابت)

(ان) قوما ممن عمشت بصائرهم(١) في دقائق الابحاث المتعلقة بالوجود والعدم زعموا ان ما ليس بموجود فاما ان يكون ممتنع الوجود اولا يكون فان كان ممتنع الوجود فهو النفي الصرف وان كان ممكن الوجود فانه يكون عند كونه معدوما ذاتا و زعموا انه موصوف بصفات ثابتة حالة العدم وتلك الصفات لا موجودة ولا معدومة *

(واحتجوا) بان قالوا المعدومات متميز بعضها عن البعض وكل ما كان كذلك فهو ثابت وبيان الصغرى من وجوه ثلاثة (الاول) ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز عن غيره فان من عقل سوادا معدوما ميزه عن البياض المعدوم (الثاني) المريد اذا اراد ايجاد نوع من الموجودات فلا بد وان يكون مراده متميزا عن غيره والا لامتنع ان يكون هو مقصودا دون غيره وهو عند تعلق القصد بتكوينه غير كائن والا لامتنع القصد الى تكوينه فان تكوين الكائن محال (الثالث) وهو ان وجود الفعل متأخر عن تعلق القادرية اذ ما لم تتحقق نسبة ما فيما بين القادر والمقدور لم يكن حصول ذلك المقدور اولى من حصول غيره وتعلق القادرية متأخر عن امتيازه في نفسه اذ لو لم يكن ممتازا عن غيره لم يكن التعلق به اولى من غيره فاذاً امتيازه عن غيره سابق على وجوده (واما كبرى القياس)

(١) عمشت عينه تعمش عمشا ضعف بصرها مع سيلان دمعها في اكثر الاوقات ١٢ محيط

فظاهرة لان المتميز عن غيره يمتنع ان يكون لا شيئا محضا كما حققناه (واحتجوا) ايضاً بان السواد قبل صيرورته موجوداً ان كان ليس بسواد بل انما يصير سوادا حال وجوده فيلزم ان يكون كون السواد سوادا لعلة خارجية وذلك محال لان ما بالغير يرتفع عند ارتفاع الغير فيلزم ان لا يبقى السواد سوادا عند انقطاع تعلق ذلك الغير به وهو محال وان كان سوادا قبل وجوده كان السواد المعدوم سوادا (ونحن نقول) النفي في مقابلة الاثبات فالمعدوم ان كان اعم من المنفي لزم ان لا يكون نفياً صرفا والا لم يبق الفرق بين العام والخاص فاذاً هو ثابت وهو مقول على المنفي فيلزم ان يكون الثابت مقولا على المنفي هذا خلف وان كان مساويا للمنفي او اخص منه انتظمت هذه المقدمة وهي ان كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فينتج كل معدوم ليس بثابت وايضاً فلان ماهية السواد ان كانت ثابتة قبل الوجود فاما ان يكون النوع في شخص واحد او لا يكون فان كان فذلك الاتحاد ان كان تستحقه الماهية لما هي هي وجب ان لا يزول عند الوجود وان كانت تستحقه بسبب خارجي فحينئذ يكون في حال العدم مورداً للصفات ومحلا للامور المتجددة وذلك محال واما ان يكون للنوع اشخاص كثيرة فتمايز بعضها من البعض لا يكون بالماهية ولوازمها فانا قد فرضنا الكلام في النوع الواحد فلا بد وان يكون ذلك بسبب المادة على ما سنبين فتكون الامور المعدومة حالة في مواد « وجودة وذلك محال «(وعلى) كل ذلك براهين اوردناها في الموضع البديهي الاولى الفساد) فانا قد بينا ان الوجود هو نفس الحصول في الاعيان ومن جعل هذا الحصول مجامعا للاحصول فقد خرج عن غريزة العقل وان عني بالوجود امراً آخر كان الخلاف في ان

« مادة) الامور الاولى الفساد الموجودات

الموجودات هل لها صفة اخرى ام لا وذلك لا يوجب الخلاف في كون تلك الذوات موجودة.

(فاما ما احتجوا به) اولا فنشأه الجهل بان الماهية وجودا في الاذهان وقد بينا ذلك. ومما يؤكد ذلك ان الممتنعات والصور الخيالية كصورة زيد وعمرو وفرس معين يمكننا ان نتصورها مع انهم يساعدونا على انها غير ثابتة في الخارج (وكذلك) اذا عقلنا الوجود والعدم فليس للوجود والعدم ذوات ثبوتية في العدم ولا تندفع هذه الالزامات المفحمة بالمدافعات اللفظية (فعلمنا) ان هذه الماهيات المتصورة موجودة في الاذهان وان الامتياز المدرك عائد اليها وان تلك الصور هي العلم والمعلوم وهذا ينبهك على ان العقل والمعقول قد يكونان واحدا وان الاخبار بالحقيقة عن الصور النفسانية وبالعرض عن الوجود الخارجي فمن اخبر ان القيامة ستكون فقد ارتسم في نفسه معنى القيامة ومعنى تكون ثم يحمل معنى تكون التي في النفس على معنى القيامة التي في النفس بان هذا المعنى صح في معنى آخر معقول وهو ما يتناول من الوقت المستقبل ان يوصف بمعنى ثالث وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس جميع انواع الخبر. واما حديث المقدور والمراد فكل ذلك في الذهن لان الصورة العقلية تصير سببا لحمل القوة الشوقية الباعثة للقوة المحركة الى تكوين تلك الماهية في الخارج واما الحجة الاخرى فسيأتي جوابنا عنها في باب الماهية.

﴿ الفصل العاشر في ان المعدوم لا يعاد ﴾

(الفصل العاشر في ان المعدوم لا يعاد)

(وبراهينه ثلاثة) (الاول) ان ما عدم لم تبق هويته على ما حققناه وما لا يكون له هوية لا يمكن ان نحكم عليه بحكم اصلا فاذا يمتنع الحكم عليه بصحة العود (الثاني) انه لو صح اعادة المعدوم لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه

ابتداء فيصح ان يعاد هو في ذلك الوقت بعينه فيكون وقت اعادته هو بعينه وقت ابتدائه فيكون مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف (الثالث) انه اذا اعيد وحصل معه مثله فهما متساويان في الذات وفي لوازمها فليس ان يحكم على احدهما بانه هو الذي كان اولى من ان يحكم على الآخر بهذا الحكم فيؤدي الى ان لا تميز نفس الشيء عن غيره (فان قيل) ذلك انما يستحق الحكم بانه هو لا غيره لانه هو الذي كان موجودا ثم عدم وبعد عدمه هو الذي اعيد بعينه واما مثله فليس كذلك (فنقول) هذا هو الذي وقع الاشكال فيه فان الحكم على واحد بانه هو الذي كان وعلى الآخر بانه ليس هو الذي كان مع تساويهما في الماهية ولوازمها مما هو يستحيله قطعا فما ذكرتم في معرض الفرق هو الذي وقع عنه السؤال (ونعم ما قال) الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع قطعا وكما انه قد يتوهم في غير البديهي انه بديهي لاسباب خارجية فكذلك قد يتوهم في البديهي انه غير بديهي لموانع من خارج وبالله التوفيق *

﴿ الباب الثاني في الماهية * وفيه عشرون فصلا ﴾

﴿ الفصل الاول في تمييز الماهية عن لواحقها ﴾

(اعلم) ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة مغايرة لجميع صفاتها لازمة كانت او مفارقة فالفرسية من حيث هي فرسية ليست في نفسها شيئا الا الفرسية وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة على ان يكون كل ذلك داخلا في مفهوم الفرسية بل هي من حيث انها فرسية ليست الا الفرسية فالواحدية صفة مضمومة الى الفرسية فتكون الفرسية

﴿ الفصل الاول في تمييز الماهية عن لواحقها ﴾

معها واحدة و ايضا فهي من حيث انها تطابق اموراً كثيرة تجدها عامة والفرسية في نفسها ليست الا الفرسية و يدل عليه ان المفهوم من الفرس ليس هو المفهوم من الواحد والا لامتنع ان يكون الا واحدا ولا المفهوم من الكثرة والا لامتنع حملها على الواحد وكما انها ليست نفس الوحدة والكثرة فليست متضمنة لهما ولا لاحدهما والا عاد المحال فاذاً هما قيدان خارجان عن الفرسية والمعروض مغاير للعارض فالفرسية من حيث هي فرسية تكون مغايرة لهما (فان سئلنا) عن الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف اوليست بالف لم يكن الجواب الا السلب لا على ان يكون السلب بعد من حيث بل على أنه قبل من حيث اى لا نقول الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل نقول ليس الفرس من حيث هو فرس كذا ؛ وان سئلنا عنها عن موجبتين لا تخلو الماهية عنهما مثل ان يقال هل الفرس واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب عنهما البتة (وبهذا الطريق) يظهر الفرق بين ما اذا كانت المسئلة عن طرفي النقيض وبين ما اذا كانت عن الموجبتين اللتين في قوة النقيض بان يكون احدهما لازما مساويا لنقيض الآخر وذلك لان الموجب الذى هو لازم السالب معناه انه اذا لم يكن الشئ موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بالموجب الذى يلزم سلب الاول لكن ليس اذا كان موصوفا به كان هو هو بل الموصوفية لا تتم الا بالمغايرة فعلى هذا الفرسية لا تدخل في مفهومها الواحدية والكثيرية وان كان يجب اتصافها باحداهما (فاذا قيل) الانسانية التى فى زيد من حيث هى انسانية لا تغاير التى في عمرو ولا يلزم منه ان يقال فاذاً تلك وهى واحدة بالعدد لانا عنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هى انسانية فقط وكونها غير التى فى عمرو شئ من خارج (وايضا) فلانه اذا قيل الانسانية

التي في زيد من حيث انها انسانية هل هي التي في عمرو فقولنا من حيث هي انسانية قيد اسقط عنها اعتبار كونها في زيد لان اعتبار الانسانية من حيث هي هي انما يكون اذا لم ينظر الى ماوراثها وكونها في زيد قيد خارج عن مفهومها فوجب ان لا يلتفت اليها •

(فان قيل) الفرس ان كان من حيث هو فرس موجودا في الشخص فاما ان يكون خاصا به اوغير خاص فان كان خاصا به لم يكن الفرس بما هو فرس هو الموجود فيه بل فرس ما وان كان غير خاص به كان شيء واحد بالعدد موجودا في الكثرة وذلك محال فاذاً يمتنع وجود الفرس في الاشخاص لكنه موجود فهو اذاً مفارق •

(فالجواب) من وجهين (الاول) ان الفرس يوجد للشخص فيكون فرساً ما لكن اذا كان الفرس المعين موجودا فالفرس ايضا موجود لان الفرس المعين هو فرس وشيء آخر و يكون الفرس جزأ منه فاذا كان فرس ما موجودا فالفرس الذي هو جزء من فرس ما موجود فاعتبار الفرس بذاته جائز وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له لذاته وكونه مع غيره عارض له وهذا الاعتبار مقدم في الوجود على الفرس الشخصي او الكلي العقلي تقدم البسيط على المركب و الجزء على الكل و هو بهذا الاعتبار لا جنس ولا نوع ولا واحد ولا كثير بل فرس فقط لكنه يلزمه لامحالة ان يكون واحدا او كثيرا على ان ذلك لازم له من خارج و هو من هذه الجهة ليس فرسا ما وان كان يلزمه ان يكون فرسا ما (الثاني) ان قولهم الفرس الموجود في الاشخاص اما خاص واما عام باطل لانا بينا ان الفرس من حيث هو فرس لا خاص ولا عام اي هذان غير داخلين فيه (واعلم) انه حق ان

يقال

يقال الحيوان لابشرط شيء موجود في الخارج وليس يحق ان يقال الحيوان بشرط لاشيء موجود في الخارج لانه بهذا الشرط يكون مجردا و المجرد مما لاوجود له في الخارج فالحيوان بشرط التجرد وجوده ذهني وبشرط عروض العوارض الخارجية له وجود في الخارج و كلا الاعتبارين زائد على الحقيقة والماهية و المأخوذ بذاته مع قطع النظر عن التجرد واللحوق المتقدم على الاعتبارين تقدم البسيط على المركب يقال له الامر الآلهي وهو الحقيقة والماهية *

(واعلم) ان الفرق بين هذين الاعتبارين وهو ان يؤخذ الشيء بشرط لا و بين ان يؤخذ لابشرط انما يظهر في اعتبار لوازم الماهية فاما في اعتبار نفس الماهية اوفي اعتبار اجزائها فلا يظهر ذلك الفرق فانك لو ادخلت في الحقيقة قيدا واخرجت عنها قيدا تغيرت الحقيقة وصارت حقيقة اخرى فاذا ما يدل على الحقيقة ومقوماتها فهو ابدا دال بشرط لا فاما الذي يدل على لوازم الحقيقة بدلالة الالتزام فهناك تارة يدل بشرط لا وتارة لا بشرط ويختلف الحكم بهذين الاعتبارين في هذا الموضع *

﴿ الفصل الثاني في تقسيم الماهيات ﴾

(اعلم) ان الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي انما تلتئم حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا تكون كذلك ولا بد من الاعتراف بحقيقة بسيطة والا لتركب كل حقيقة من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد من البسيط لان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فان الواحد فيها موجود و ذلك الواحد ان كان مركبا لم يكن واحدا فلا يكون الواحد في تلك الكثرة موجودا وان لم يكن مركبا فهو البسيط

(الفصل الثاني في تقسيم الماهيات)

ومثاله ذات الباري وكذلك ماهيات الاجناس العالية وطبائع الفصول البسيطة كما سيأتي تفصيلها •

﴿ الفصل الثالث في ان البسائط هل تكون مجعولة ام لا ﴾

(الفصل الثالث في ان البسائط هل تكون مجعولة ام لا)

(المشهور) انها غير مجعولة فان السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال (وفيه اشكال) لان السواد كما ان له حقيقة فكذلك للوجود حقيقة فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فاذاً لا حقيقة السواد مجعولة ولا وجوده مجعول فالسواد الموجود غير مجعول اصلا هذا خلف (فان قيل) المجعول هو ضم الوجود الى السواد فهو ايضاً مغالطة ركيكة لان ذلك الضم له حقيقة وهي ايضاً غير مجعولة •

(وبالجملة) فكل ما يفرض مجعولا فله حقيقة وهي اما ان تكون بسيطة اوتكون متألفة من البسائط فان عقل ان يكون بعض البسائط مجعولا فليعقل ذلك في سائرها والافلا (فالحق) ان ما يقال من ان الماهيات غير مجعولة معناه معنى ما يقال الانسان لا واحد ولا كثير وقد عرفت ان المراد منه ان الواحدية والكثيرية غير داخلتين في مفهوم الانسان لا ان الانسان عار منهما فكذلك هاهنا معنى قولنا الماهية غير مجعولة ان المجعولية غير داخلة في مفهوم الانسانية لانك ما دمت تنظر الى الانسانية من حيث هي هي لم يكن هناك الا الانسانية فان نظرت الى مجعوليتها فقد زدت في الانسانية مفهوما وراءها ولا يكون ذلك هو الماهية من حيث هي هي (والذي قالوه) من انه يلزم منه عدم كون السواد سوادا عند تقدير عدم ذلك الغير فهو مغالطة لان الغير اذا لم يوجد لا نقول للسواد انه متحقق و يكون مع ذلك

غير

غير سواد بل نقول انه لا يتحقق السواد اصلا وذلك لا يلزم منه محال *

(ولهم ان يتمسكوا بذلك) من وجه آخر وهو ان تقولوا المحوج الى السبب هو الامكان والامكان حالة اضافية والاحوال الاضافية لا تعرض للبسائط يعني وحدها ما لم ينسب اليها غيرها فالمحوج الى السبب لا يعرض للبسائط فالبسائط اذاً غير محتاجة الى السبب فلا تكون مجعولة اصلا (وتحقيقه) انا اذا حكمنا بالامكان فلا بد هناك من محكوم عليه ومن محكوم به ويستحيل ان يكون المرجع بهما الى شيء واحد لان الشيء لا ينسب الى نفسه وبتقدير امكان ذلك لم يكن ذلك الانتساب ممكن الزوال فعلمنا بهذا ان الامكان لا يعرض للماهيات البسيطة اصلا فاستحال احتياجها الى الاسباب (والذي يمكن) ان يقال عليه ان هذا يقتضي كون الوجود في نفسه غنيا عن السبب فان التزموا ذلك وزعموا ان المحتاج الى السبب هو موصوفية الماهية بالوجود (فنقول) تلك الموصوفية ان كانت نفس الوجود عاد الالزام وان كانت مغايرة للوجود وهو لا محالة امر وجودي لزم ان يكون موصوفية حقيقتها بالوجود وصفا آخر زائدا عليه ولزم التسلسل وايضا فلانها ان كانت بسيطة وجب ان لا تكون مجعولة وان كانت مركبة كان الكلام في بسائطها وهيئة تركيبها كالكلام في الماهية والوجود وانتساب احدهما الى الآخر *

(الفصل الرابع في الفرق بين ما يكون جزءاً من الماهية المركبة وبين ما لا يكون)

﴿ الفصل الرابع في الفرق بين ما يكون جزءاً من الماهية المركبة وبين ما لا يكون كذلك ﴾

(كل حقيقة) مركبة فهي لا محالة ملتئمة من الامور التي عنها تركبت فتكون آحاد تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وستعرف بعد ذلك ان علة العدم عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي عنها تركبت كانت

في بطلانها معلولة لبطلان تلك الامور لكن الفرق بين الطرفين انه يكفي في عدمها عدم احد تلك الامور ايها كان واما في تحققها فلا يكفي احدها بل لابد من الكل فاذاً اجزاء الحقيقة المركبة متقدمة على الحقيقة في طرفي تحققها وزوالها ولان الصورة العقلية يجب ان تكون مطابقة للامر الخارجي فاذا كانت الاجزاء متقدمة على تلك الحقيقة في انفسها وحقائقها كان من عقلها لابد وان يعقل تقدمها على تلك الحقيقة فاذاً لابد وان يعلم تقدم اجزاء الماهية المركبة عليها وايضاً فكما يجب تصور تقدمها يجب تقدم تصورها ايضاً لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الامور وحصول المجموع متأخر عن حصول الافراد والعلم بالحقيقة لا يتحقق الا عند حصولها في الذهن فاذاً حصول المجموع في الذهن مسبوق بحصول الاجزاء فيلزم ان يكون العلم بتلك الاجزاء سابقاً على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لابد وان يجتمع فيها هذه الامور وهي تأخرها في الخارج عن اجزائها وجوداً وعدماً وتأخرها في الذهن ايضاً عن اجزائها وجوداً وعدماً (هذا اذا عقلت) الحقيقة من حيث هي هي فاما اذا عقلت الحقيقة من قبل لوازمها لم يجب ان يكون اجزاؤها معقولة معها فضلاً عن ان يكون تعقلها سابقاً على تعقل الحقيقة فانك اذا عقلت النفس من حيث انها شيء محرك للبدن لم تعقل حقيقة ذلك الشيء فلم يجب ان تكون ذاتياته معلومة لك فضلاً عن ان تقدم العلم بها على العلم به واذا عقلت من الجسم انه الذي يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه لم تعقل حقيقة ذلك الشيء ولذلك صح الجهل ببعض ذاتياته وهو الهيولى فلتكن هذه الدقيقة معتبرة ههنا •

(واذا عرفت ذلك فنقول) اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها في الذهن

الذهن يلزمها لازم ولكونها متقدمة عليها في الخارج يلزمها لازم آخر (فالاول) هو كونها بينة الثبوت للماهية لان البين للشيء هو الذي لا ينفك الشيء عنه في الذهن والذي لا ينفك عنه الشيء ويكون مع ذلك اقدم فهو اخص مما لا ينفك الشيء عنه والموصوف بالخاص لا محالة يكون موصوفا بالعام فالذي يجب تقدم العلم به كيف لا يكون بين الثبوت (واما الثاني) وهو عدم احتياجه الى سبب آخر فذلك لان تحقق الماهية اذا كان متأخرا عن تلك المفردات فمتى تحققت تلك الماهية فقد كانت تلك المفردات متحققة اولا وكل ما صار متحققاً استحال احتياجه بعد تحققه الى محقق جديد *

(وبالجملة) فجزء الحقيقة لما كان سابقا عليها في الخارج والذهن سبقا عقلياً كان لا محالة حاصلا عند تحققها والحاصل يستغني عن محصل جديد فاستغناء حصوله في الذهن عن المحصل الجديد هو المعنى بكونه بين الثبوت واستغناء حصوله في الخارج عن المحصل الجديد هو المعنى باستغنائه عن السبب فظهر ان الخاصة المساوية لجزء الماهية كونها مقدمة عليها في نفسها وفي الوجودين والعدمين * ثم ان هذه الخاصة تقتضي الخاصة الاخرى وهي الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود الذهني فهو البين وان اعتبر في الوجود الخارجي فهو الغني عن السبب لكن هذه الخاصة اعم من الاولى لان الخاصة الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الحصول ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم لان معلول الماهية حاصل معها وغير متقدم عليها لان الخاصة الثانية اعم من الاولى و لذلك قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنيا عن السبب كونه ذاتيا له *

(الفصل الخامس في كيفية اجتماع بسائط الماهية المركبة)

﴿ الفصل الخامس في كيفية اجتماع بسائط الماهية المركبة ﴾

(اعلم) انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لاجل انه لا تعلق لاحدهما بالآخر (فان قيل) اليس ان المعجون تكون من اجتماع اجزاء كل واحد منها غني عن الآخر (فنقول) ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء كالجزء الواحد للذات وهو الجزء المادي واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول فاقول ولا يمكن ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء محتاجا الى الآخر لاستحالة الدور فاذاً الواجب ان يحتاج بعضها الى البعض لا على طريق الدور حتى يحصل من اجتماعها حقيقة متحدة (فان قيل) هل يكفي في ذلك احتياج احد تلك الاجزاء الى بعض ما احتاج الجزء الآخر اليه وان لم يكن لشيء منها حاجة الى الآخر (فنقول) لا لانه لو احتاج الى ما احتاج اليه الآخر فحينئذ تم الحقيقة به وبما يحتاج اليه الآخر مثلا الحيوان غير متقوم بالضاحك وان احتاج الى ما يحتاج الضاحك اليه وهو الناطق بل المقوم هو الناطق نفسه فاذاً لا يمكن ان تكون للحقيقة المركبة وحدة طبيعية الا عند احتياج بعض اجزائها الى البعض *

(الفصل السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي)

﴿ الفصل السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي ﴾

(واعلم) ان اجزاء الحقيقة قد تكون متميزة في الخارج وقد لا تكون (مثال الاول) الانسان المركب من النفس والبدن فانهما موجودان كل واحد منهما متميز عن الآخر في الخارج (ومثال الثاني) السواد فانه مشارك للبياض في اللونية

ومخالف له في كونه قابضا للبصر و البداهة حاكمة بان جهة الاشتراك مغائرة لجهة الامتياز فاذاً السواد مركب في نفسه عن جهة الاشتراك وهي اللونية وعن جهة الامتياز وهي القابضية الا ان هذا التركيب لا يمكن ان يكون حاصلا في الخارج .

(وبرهانه) ان اللونية لو تميزت عن قابضية البصر في الخارج لكانت اللونية المجردة والقابضية المجردة اما ان تكون محسوسة اولا تكون محسوسة فان لم تكن محسوسة فعند اجتماعهما اما ان تحدث هيئة محسوسة اولا تحدث فان لم تحدث لم يكن السواد محسوساً هذا خلف وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة عنهما مغائرة لهما ولسنا نعني بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة وقد بينا ان تلك اللونية وتلك القابضية خارجتان عن تلك الهيئة المحسوسة فاذاً تكون اجزاء قوام الماهية خارجة عنها وذلك محال .

(واما اذا كان) الجزءان او احدهما محسوساً فلا يخلو اما ان يكون ذلك المحسوس مثلا للسواد او مخالفا له فان كان مثلا له امتنع تقومه به وان كان مخالفا له كان لونا مخصوصا مخالفا للسواد في خصوصيته فيكون نوعا آخر من اللون المطلق ولا يكون هو اللونية المطلقة لان اللونية المطلقة اذا كانت محسوسة فاذا انضاف الفصل اليه فاما ان تحدث هيئة اخرى محسوسة اولا تحدث فان لم تحدث كان المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة فطبيعة الجنس هي طبيعة النوع هذا خلف وان حدثت هناك هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساساً بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت بما ذكرناه انه لا يمكن ان يتميز احد جزئي السواد عن الآخر

فى الوجود الخارجي بل ذلك التميز انما يكون فى الذهن *

(وتحقيقه) ان اللونية من حيث هى لونية مخالفة للقابضية من حيث هى قابضية فهما فى الماهية متغائران ولولا ذلك لامتنع تميز احدهما عن الآخر فى الذهن لان الذهن لو حكم بالتركيب فيما لا تركيب فيه كان ذلك جهلا فاذاً هما متغائران فى الحقيقة واما فى الوجود الخارجى فيمتنع تغاير هما فى الوجود واما فى الوجود الذهنى فان التغاير حاصل غير ممتنع (فان قيل) الفصل علة لوجود الجنس وما هو علة لوجود الجنس يجب ان يكون له وجود مستفيد حتى يفيد الوجود لغيره (فنقول) مفيد الوجود هو الحق وله التقدم على كل مستفيد (فان قيل) ما به الامتياز غير ما به الاشتراك والذى به الاشتراك هو اللون والذى به الامتياز هو القابضية فينبغى ان تكون ماهية كل واحد منهما غير ماهية الآخر فوجب ان يكون لاحدهما تقدم على الآخر فى الوجود لانه لا يخلو اما ان يكون كل واحدة من الماهيتين غنية عن الاخرى فيكون التركيب موجوداً فى الخارج او كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فيلزم الدور او تكون احداهما محتاجة الى الاخرى فيكون المشترك متقدما حتى يلحقه التميز بينه وبين غيره فيستدعى وجوداً متقدما ووجوداً لاحقاً (فنقول) التقدم لا يجب ان يكون بالوجود فان اجزاء الماهية متقدمة على الماهية لا بالوجود كما تحقق ذلك فى باب الوجود *

(وان عورض) بان هذا البرهان جار فى التركيب الخارجى (فنقول) ليس الامر كذلك فان كل واحد من جزئى المركب بالتركيب الخارجى موجود بنفسه بحيث يبقى اذا بطل الثانى بخلاف التركيب الذهنى فان كل واحد منهما ليس له وجود متميز *

﴿ الفصل

﴿ الفصل السابع في اصناف المركبات ﴾

(اجزاء الماهية) اما ان تكون متداخلة اومتباينة والمعنى بالتداخل ان يكون البعض اعم من البعض فان كانت متداخلة فاما ان يكون احد الجزئين اعم من الآخر مطلقا والآخر اخص منه مطلقا واما ان يكون كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص منه من وجه آخر فان كان احدهما اعم من الآخر مطلقا فاما ان يكون العام متقوما بالخاص اويكون الخاص متقوما بالعام فان كان العام متقوما بالخاص فاما ان يكون العام موصوفا والخاص صفة واما ان يكون العام جاريا مجرى الصفة والخاص جاريا مجرى الموصوف فان كان العام متقوما بالخاص وكان جاريا مجرى الموصوف بالخاص فالعام هو الجنس والخاص هو الفصل وذلك مثل الحيوان فانه متقوم بفصوله مثل الناطق والناهق وهو الموصوف بتلك الفصول واما اذا كان العام متقوما بالخاص ولكنه يكون جاريا مجرى الصفة والخاص جاريا مجرى الموصوف فذلك التركيب لا يكون تركيباً جنسياً وفصلياً وهو مثل الابيض فانه اعم من الانسان والثلج والعاج وسائر موضوعاته ثم انه متقوم به ومع ذلك فان التركيب من الابيض والانسان ليس تركيبا جنسيا وفصليا وكذلك الوجود ¹ فانه اعم من كل واحد من المقولات العشر وهو متقوم بتلك الماهيات فانه عارض لها والعارض متقوم بالمعروض ومع ذلك فان التركيب من الوجود والماهية ليس تركيبا جنسيا وفصلياً واما اذا كان الخاص متقوماً بالعام فذلك بان تكون الماهية متقومة بنفسها ثم تعرض لها عوارض لا يتوقف تقوم الماهية عليها بل يتوقف تقومها على تقوم الماهية وذلك مثل النوع الاخير المقوم لما يعرض له من الصفات و الاعراض (والفرق) بين انقسام الجنس بالفصول

¹ الموجود

وانقسام النوع بالخواص بعد اشتراكهما فى ان العام منهما موصوف والخاص صفة ان فى الجنس العام متقوم بالخاص وفي النوع الخاص متقوم بالعام واما الذى يكون كل واحد من الجزئين اعم من الآخر من وجه واخص منه من وجه آخرفهو مثل اجتماع الحيوان والابيض فان الحيوان تارة يكون ابيض وتارة يكون غيرابيض كما ان الابيض تارة يكون حيوانا وتارة يكون غير حيوان واما الذى لا يكون بين الجزئين عموم وخصوص فاما ان تكون تلك الماهية من تركب الشئ باحدى علله اومعلولاته اوبما لا تكون علة له ولا معلولا (اما) اذا تركب الشئ مع احدى علله فاما ان يتركب مع العلة الفاعلية وهو مثل العطاء فانه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل اومع العلة المادية وهومثل الافطس (١) اذا جعلناه اسما للتقعير الذى فى الانف اومع العلة الصورية وهومثل الافطس اذا جعلناه اسما للانف الذى فيه تقعير اومع العلة الغائية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهوالتجمل بها في الاصبع واما اذا تركب مع معلولاته فهومثل الخالق والرازق وغيرذلك (واما) اذا تركب مع مالا يكون علة له ولا معلولا فاما ان يحصل التركيب عن امور بعضها عدمى وبعضهاوجودي مثل لفظ الاول فانه موضوع لمجموع امرين احدهما ثبوتي وهو كونه مبدأ لغيره والثانى عدمي وهوانه لامبدء له واما من امور كلها ثبوتية وهي اما ان يكون كلها امورا حقيقية اويكون كلها امورا اضافية اويكون بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا فان كانت كلها امورا حقيقية فاما ان تكون امورا متشابهة وهي كتركب العدد من الاحاد واما ان تكون مختلفة وهي اما ان تكون معقولة او محسوسة فان

(١) فطس الرجل يفطس فطسا تطامنت قصبة انفه وانتشرت او انفرش انفه في وجهه فهو افطس ١٢ محيط

كانت

كانت معقولة فكتركب الجسم من الهيولى والصورة وتركب العدالة من العفة والشجاعة والحكمة وتركب الشجاعة من الاقدام والعقل وان كانت محسوسة فكتركب البلقة من السواد والبياض وان كانت كلها اضافية فهو مثل الاقرب والابعد فانهما دالان على اضافة عارضية لاضافات وان كان بعضها اضافيا وبعضها حقيقيا فهو كالسرير فانه مركب من اجزاء خشبية وهي موجودات حقيقية ثم انه لا يكفي « في تكونه حصول تلك الاجزاء بل لابد من وجود الترتيب بين تلك الاجزاء فالترتيب احد اجزاء السرير وهو امر نسبي لا انه ماهية مستقلة بنفسها

(الفصل الثامن في بيان ما وجد من الاقسام المذكورة في الجواهر والاعراض)

﴿ الفصل الثامن في بيان ما وجد من الاقسام المذكورة في الجواهر والاعراض ﴾

(اعلم) ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك مثل العقول المفارقة والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر على قولهم ومخالفة للجسم والصورة والهيولى وكل ماهيتين داخلتين تحت جنس واحد فلابد وان يتميز كل واحدة من الاخرى بفصل فاذا العقول المفارقة مركبة من الجنس والفصل مع انه لا يمكن ان تميز جنسها عن فصلها في الوجود الخارجي (وكذلك القول) في النفوس الناطقة (واما ان الجوهر) قد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين فهو ظاهر وهو مثل الانسان (واما ان العرض) قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر وهو الذي بينا ان السواد والبياض وسائر الكيفيات والقوى كذلك (واما ان العرض) قد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين فهو كالاشكال مثلا المثلث فانه سطح يحيط به ثلاثة اضلع فالسطح جنسه والاضلع الثلاثة واحاطتها بالسطح

« وايضا فالسرير لا يكفي

فصله ولكل واحد من هذا الجنس والفصل وجود يتميز به في الخارج عن الآخر (واما ان الجوهر) قد يكون مؤلفا من اجزاء لا يكون البعض جنسا للبعض بل لا يكون شيء منها محمولا على الآخر اما في العقل فكتركب الجسم عن الهيولى والصورة واما في الحس فكتركب بدن الانسان عن الاعضاء وتركب البيت عن السقف والجدران والبناء (واما في الاعراض) فكما ذكرناه من تأليف العدد عن الوحدات (وكذلك القول) في العدالة والشجاعة وغيرهما وكذلك القول في الخلقة فانها مركبة من تأليف اللون والشكل.

﴿ الفصل التاسع في الفرق بين المادة والجنس والفصل والصورة ﴾

(فلنفرض الكلام) في مثال واحد وهو الحيوان فنقول قد عرفت ان الحيوان من حيث هو حيوان لا بشرط شيء من القيود له اعتبار والحيوان بشرط ان يكون معه قيد وجودي وليكن ذلك هو الناطق له اعتبار والحيوان بشرط ان يكون معه قيد عدمي وهو بشرط ان لا يكون معه غيره له اعتبار وهذه الاعتبارات الثلاثة متغايرة فان الاعتبار الاول وهو اعتبار الحيوان من حيث انه حيوان هو اعم من اعتبار الحيوان بشرط قيد وجودي او قيد عدمي بل هو مشترك بين الاعتبارين واذا ثبت ذلك (فنقول) الحيوان بشرط التجرد عن جميع القيود غير محمول على الانسان لانه لا يصدق على الانسان كونه حيوانا مجردا عن جميع القيود واللواحق بل الحيوان بشرط التجرد يكون مادة الانسان ولا يكون محمولا عليها (فاما الحيوان) لا بشرط شيء اصلا فهو الذي يصح حمله عليه فان الحيوان سواء قارنه قيد وجودي او عدمي فهو لا يخرج بسبب ذلك القيد عن حيوانيته.

(واعلم) ان الهوهو يستدعي الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر فاذا قلنا

الفصل التاسع في الفرق بين المادة والجنس والفصل والصورة

للانسان انه حيوان فالمغايرة هاهنا حاصلة في الماهية لان ماهية الانسان غير ماهية الحيوان والاتحاد حاصل في الوجود فانه ليس الحيوان موجوداً والانسان موجوداً آخر بل الحيوان الموجود هو الانسان بعينه (وهذا فيه نوع غموض) فانه كيف يمكن ان يكون للماهيتين وجود واحد (وتقريره) وهو ان الحيوان لا يوجد الا ويكون قد تقيد اما بقيد الناطقية او اللا ناطقية والابيضية او اللا ابيضية فانه يستحيل ان يكون في الوجود حيوان لا ناطق ولا لا ناطق ولا ابيض ولا لا ابيض ويجب ان يكون تقيده باحد هذين القيدين سابقا على وجوده لانه يستحيل ان يوجد مطلقا ثم يتقيد بل يتقيد اولا ثم يوجد واذا كان كذلك فالوجود انما يعرض لذلك المقيد الذى هو مجموع الحيوان مع القيد واذا كان المقيد موجوداً واحداً كان الوجود الواحد وجود الحيوان ولذلك القيد فظهر ان وحدة الوجود كيف تعقل مع تعدد الماهية (ومتى تقرر ذلك) ظهر حقيقة الحمل والوضع فظهر الفرق بين الحيوان المحمول وبين الحيوان الذى هو مادة وبهذا يظهر الفرق بين الصورة والفصل ايضا وكذلك القول في سائر المحمولات •

﴿ الفصل العاشر في الطريق الى معرفة كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ﴾

﴿ الفصل العاشر في الطريق الى معرفة كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ﴾

(اعلم) ان الحقيقتين اذا اشتركتا من وجه واختلفتا من وجه آخر قضى العقل بان جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز ولكن هذا القدر لا يقتضى كون الماهية مركبة في نفسها فان الاشتراك لو كان في قيد سلبي امكن ان يكون الامتياز بتمام الحقيقة فحينئذ لا يلزم كونها مركبة (والدليل عليه) ان كل مركب فلا بد وان ينحل الى البسائط ولا شك ان تلك البسائط

تكون مشتركة في سلب ماعداها عنها ولا يجب من اشتراكها في ذلك السلب وقوع التركيب فيها (وايضا) فلو كان الاشتراك في امر ثبوتي والامتياز بقيد سلبي لم يلزم وقوع الكثرة لان البسيط يكون مشاركاً للمركب في طبيعته ثم لا يكون تميزه عنه موجباً لوقوع الكثرة فيه (ومثاله) الحيوان وحده يشارك الانسان في طبيعة الحيوانية ولكنه يتميزعنه بقيد سلبي وهو ان الحيوان ليس له الا الحيوانية وللانسان امر آخر وراء الحيوانية فالمركب مشارك للبسيط في طبيعته فلو اقتضى تميز البسيط عن المركب وقوع الكثرة فيه لزم ان لا يكون البسيط بسيطا (فثبت) ان الاشتراك والامتياز مالم يكونا في وصفين ثبوتيين لم يجب وقوع التركيب في الماهية (وايضا) فان الاشتراك والامتياز في الاوصاف الثبوتية لا يقتضيان كيف ما كان وقوع التركيب في الماهية فانه من المحتمل ان يقع الاشتراك في وصف ثبوتي خارجي والامتياز بتمام الماهية وحينئذ لا يجب وقوع الكثرة في الماهية مثل الوجود الذى هو مشترك بين طبائع الاجناس العالية ولا يلزم من اشتراكها فيه وقوع التركيب فيها بل الفصول المقومة للانواع الداخلة تحت جنس واحد مشتركة في طبيعة ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك حاجتها الى فصل والالزم التسلسل وذلك لاجل ان طبائع الاجناس خارجة عن ماهيات الفصول (وايضا) يحتمل ان يكون الاشتراك بتمام الماهية والامتياز باوصاف ثبوتية خارجية وذلك مثل الاوصاف العارضة لطبائع الانواع الاخيرة فاما اذا وجدنا ماهيتين تشتركان في بعض مقوماتهما و تختلفان في مقومات اخر فهاهنا نعلم قطعاً ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالذى به تمام الاشتراك هو الجنس والذى به تمام الامتياز هو الفصل فحينئذ نعلم

كون كل واحد من تينك الماهيتين مركبة من الجنس والفصل.

(ولنضرب) لما ذكرنا امثلة لزيادة الايضاح فانا اذا دللنا على كون الوجود زائداً على الماهيات بان قلنا الثبوت مشترك فيه بين الامور الثابتة وخصوصيات الماهيات غير مشتركة فيها فيلزم ان يكون الوجود مغائراً لخصوصيات الماهيات (فان قيل) ان الثبوت مشارك للماهيات الثابتة في اصل الثبوت ومما تز عنها في الحقيقة فيلزم ان يكون للثبوت ثبوت آخر (دفعناذلك) بان الاشتراك في وصف ثبوتي والامتياز في قيد سلبي فان الثبوت يتميز عن الماهيات الثابتة بان الثبوت ليس الامفهوم الثابتية وللماهيات الثابتة اموراً ضرورا ء ذلك المفهوم فلا يلزم ان يكون للثبوت ثبوت (فاذا قيل) الثبوت مشارك لسائر الصفات في كونه صفة ويتميز عن غيره فيلزم وقوع التركيب فيه (دفعناذلك) بان مشاركة الوجود لغيره من الصفات انما كان في قيد سلبي فلا يجب وقوع الكثرة (واذا قيل) البسائط مشتركة في الوجود ومتباينة في الحقائق فلزمت الكثرة (دفعنا) بان الاشتراك وقع في وصف ثبوتي خارجي (واذاقيل) افراد النوع الواحد يتميز بعضها عن البعض مع كونها متشاركة في الماهية فلزمت الكثرة (دفعنا) بان الامتياز وقع في اوصاف خارجية.

﴿ الفصل الحادى عشر في ان الجنس غير داخل في حقيقة الفصل ﴾

(لما كان) الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمباينة جهة الاشتراك لجهة الامتياز وجب ان يكون الجنس خارجاً عن طبيعة الفصل وكذلك الفصل يكون خارجاً عن طبيعة الجنس.

(الفصل الحادى عشر في ان الجنس غير داخل في حقيقة الفصل)

(وعند هذا التحقيق) سقط قول من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان الشئ انما تميز عن غيره بالفصل وذلك الفصل يجب ان يكون متميزا عن غيره فيلزم ان يكون تميزه عن غيره بفصل آخر ويلزم منه التسلسل (لانا نقول) نحن لم نحكم بان التميز كيف ما كان يجب ان يكون بالفصل بل بالشرط المذكور والفصل وان كان مشاركا للنوع الا انه متميز عنه بقيد سلبي فالناطق الذي به تميز الانسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية مغاير للحيوانية لا محالة ثم الناطق وان كان مفهومه مشتركا بين الناطق الذي هو الفصل وبين الانسان الا ان الناطق الذي هو الفصل متميز عن الناطق الذي هو الانسان بقيد سلبي وهو انه ليس يدخل في مفهوم الناطق الحيوانية ويدخل في مفهوم الانسان ذلك فانقطع التسلسل (اللهم) الا ان يقال الناطق مشارك لشئ آخر في شئ من الذاتيات فحينئذ يستدعى فصلا آخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون لكل شئ حقيقة يشاركها في شئ من المقومات على ما بيناه فاندفع الاشكال .

(واعلم) انا لا نتخلص من هذه الشكوك الا اذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة الى ما تحتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب ان يكون جوهرا فحينئذ يكون الفصل مشاركا للنوع « في امر مقوم وهو الجوهر ومباينا له في الماهية فيلزم ان يكون للفصل فصل آخر الى غير النهاية (فلا خلاص عنه) الا بان يقال الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات .

(ومن المغالطة) الواقعة للجهل بهذه الاصول انا اذا قلنا الوجود مشترك بين الماهيات وخصوصياتها غير مشتركة بينها فيلزم ان يكون الوجود زائدا

« مساويا للنوع (فقيل)

(فقيل) ان تلك الماهيات في انفسها ثابتة فهي مشاركة للوجود في كونها ثابتة ومتمائزة عنه في حقائقها فيلزم التسلسل (فنقول) لما عرفت ان جهة الاشتراك مغائرة لجهة الامتياز وعرفت ان الثبوت جهة الاشتراك وخصوصيات الماهيات جهة الامتياز فاذا اعتبرنا جهة الامتياز وحدها فلا يجوز ان يدخل فيها جهة الاشتراك فعلى هذا اذا اعتبرنا خصوصيات الماهيات لا يمكننا ان نحكم عليها من حيث هي هي بالثبوت لان الثبوت جهة الاشتراك وهي غير داخلة في جهة الامتياز بل تلك الخصوصيات من حيث هي هي ليست ثابتة ولا لا ثابتة اى ليس الثبوت واللاثبوت داخلين في مفهوماتها بل هما لازمان لها وهذا اللازم هو جهة الاشتراك والملزوم جهة الامتياز فاذا اعتبرنا الملزومات من حيث هي هي وجب ان لا يدخل فيها الثبوت (وانما اكثرنا) تكرير هذه الامثلة لاجل اشتباهها على اكثر الناظرين في العلوم فطولنا الكلام فيه مبالغة للايضاح *

﴿ الفصل الثاني عشر في ان الفصل والجنس هل يتلازمان ام لا ﴾

(اما الفصل) فلا يمكن ان يكون لازما للجنس والا لم يكن مقسما له واما ان الجنس هل يكون لازما للفصل ففيه خلاف فبعضهم لم يوجب ذلك وزعم ان النطق مشترك بين الملك والانسان لان النطق عبارة عن القوة على ادراك المعلومات وهذا مشترك (وايضا) الحيوانية مشتركة بين الانسان والفرس فاذا اعتبر حال الانسان مع الفرس كان الحيوان جنسا والناطق فصلا واذا اعتبر حاله مع الملك كان الناطق جنسا والحيوان فصلا فثبت ان الجزء الواحد من الماهية قد يفيدها فائدة الجنس في حال وفائدة الفصل في حال آخر واذا ثبت ذلك ثبت انهما غير متلازمين (فنقول) قد دللنا على ان اجزاء الماهية الواحدة

وحدة حقيقية لابد وان يكون لبعضها تعلق بالبعض ولما استحال كون الفصل ملازما للجنس وجب ان يكون الجنس ملازما للفصل تحقيقا للملازمة وايضا فقد بينا ان الجنس يجب ان يكون جاريا مجرى المادة و الفصل يكون جاريا مجرى الصورة والجزء المادى متميز عن الجزء الصورى في نفس الامر (واما حديث القوة الناطقة) فان عنى به نفس ادراك الحقائق فذلك ليس بمقوم للحيوانية وان عنى به الجوهر القوى على هذه الاحوال فهو فصل مقوم لكن النفس البشرية مخالفة للنفوس السماوية في الحقيقة فزال الاشكال.

﴿ الفصل الثالث عشر في كيفية تقوم الجنس بالفصل ﴾

(هذا بحث شريف) يجب الاهتمام به فنقول قد بينا ان اجزاء الماهية لابد وان يكون بعضها علة لوجود البعض ويستحيل ان يكون الجزء الجنسى علة لوجود الجزء الفصلى والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا خلف فبقى ان يكون الجزء الفصلى علة لوجود الجزء الجنسى و يكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة و علة للقدر الذي هو حصة النوع منه وجزءاً للمجموع الحاصل منه ومما تميز به عن غيره وذلك مثل الناطق الذي هو علة الحيوان.

(ثم لقائل) ان يقول الناطق ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلابد وان يفرض تخصيص ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة له لاكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود ومتى دخل في الوجود استحال ان يكون الناطق علة لوجوده.

(وحله) ان الحيوان بطبيعته المطلقة محتاج الى علة تقوم وجوده فاما ان تكون تلك العلة هي الناطقية فليس لان الحيوان بحيوانيته يقتضى ذلك بل لان

(الفصل الثالث عشر في كيفية تقوم الجنس بالفصل)

لان الناطقية لذاتها علة لذلك الحيوان فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاءه من قبيل الفصل (والاطناب) في ايضاح هذا الكلام سيأتي في باب العلة والمعلول (فان قيل) ولماذا وجد ذلك الفصل حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية (فنقول) لاجل استعداد خاص في القابل مثلا مزاج النطفة الانسانية بعد استحالة امشاجها يفيد استعدادا تاما لحدوث النفس الناطقة فاذا تم الاستعداد حدثت النفس واذا حدثت النفس اوجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لاتحتاج الا الى فصل كيف كان واما اسناد هذه الحيوانية الى الناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية (واما الفرق) بين تخصص الجنس بالفصول وتخصص النوع بالخواص فقد مضى ذكره في الفصل السابع من هذا الباب *

﴿ الفصل الرابع عشر في احكام الفصل وهي عشرة ﴾

(الاول) يجب ان يكون مقسما والالم يكن فصلا (الثاني) ان تكون القسمة لازمة فان لم تكن لازمة مثل صيرورة الشيء الواحد تارة متحركا واخرى لامتحركا مع بقائه بعينه فذلك لايكون فصلا (الثالث) ان لايكون عارضاً بسبب شيء اعم منه اواخص منه فانه ان كان عارضاً بسبب شيء اعم منه مثل ان الحيوان منه ابيض واسود والانسان منه ذكر وانثى فليس ذلك من فصوله بل الحيوان انما صار ابيض واسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه العوارض والانسان انما صار مستعد الذكر والانثى لاجل انه حيوان واما ان كان عارضا بسبب شيء اخص منه لم يكن ذلك فصلا قريباً بل اما ان يكون ذلك لازما للفصل القريب اوفصلا بعيداً (مثال اللازم) ما اذا قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للحركة اولا يكون فان قابلية الحركة عرضت

للجوهر بسبب شيء آخرهو الفصل وهو الجسمية (ومثال الفصل البعيد) ان يقال الجسم امانا طق واما غير نا طق فان الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج الى ان يكون اولا ذا نفس حتى يصير ناطقا (الرابع) وهو ان المقسم اللازم الذي يقسم ما يعرض له لا لما هو اعم منه ولا لما هو اخص منه قد لا يكون فصلا ايضا وذلك مثل الذكورة والانوثة ويدل عليه امور اربعة (احدها) انه يمكننا ان نتوهم الحيوان موجوداً بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكننا ان نتوهم الحيوان لا ناطقا ولا اعجم (وثانيها) ان الحيوان الذكر انما صار ذكرا الحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له برودة بدلا عن تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه انثى والفصل ليس كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض آخر حتى يصير ذلك الحيوان بعينه فرساً (وثالثها) ان الذكورة والانوثة آلات التناسل والتناسل بعد الحياة فآلات التناسل انما تعتبر بعد الحياة فلا تكون مقومة لجوهر الحي (ورابعها) وهو الاقوى ان الانسان ناطق وذكر وليس له احد الوصفين بواسطة الآخر فانه قد يوجد الانسان غير ذكر والذكر غير انسان فالوصفان اذاً في حقه في درجة واحدة فاما ان يكون كل واحد منهما فصلا وهو محال لاستحالة ان يكون للنوع الواحد فصلان مقومان واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا تكون فصلا (واذا عرفت ذلك) فنقول المقسم اللازم متى كان فيه احد هذه الامور الاربعة لم يكن فصلا بل كان لازما للفصل فاما اذا لم يوجد فيه احد هذه الامور الاربعة كان فصلا سواء كان ماخوذا من المادة كالتغذي وعدم التغذي او من الصورة كالنطق والعجمة

(الخامس

(الخامس) ان لا يكون عدمياً لان الفصل سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة (السادس) انه يستحيل ان تتطرق الاستزادة والنقص اليه لان القدر المعتبر في العلة ان انتقص وجب ان لا يبقى العلة وان ازداد لم يكن للزيادة اثر (السابع) يمتنع ان يكون للشئ الواحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان تكون للمعلول الواحد علتان مستقلتان (فان قيل) اليس ان الحيوان له فصلان مقومان في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة (فنقول) اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل الفصل فانه ليس هوية الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة وانما فصله جوهر النفس الذي هو مبدأ هذه الامور كلها وكذلك الناطق للانسان ولكن عدم شعورنا بالفصول وعدم الاسماء لها يضطرنا الى الانحراف عن حقيقة الفصل الى لوازمها وليس كلامنا في هذه الامور على حسب تعقلنا وتصرفنا بل من جهة كيفية الوجود في نفسه (الثامن) ليس يمتنع ان يكون للشئ الواحد فصول مرتبة لصحة ان تكون للشئ علل مرتبة (التاسع) لما تلخص ان الجنس محتاج في وجوده الى الفصل استحال حاجة الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد وان يكون غنياً عنه وكل ما كان حالاً في الشئ كان محتاجاً الى المحل فاذاً الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع يمتنع ان يكون حالاً فيه فعلى هذا الاشكال في جعل النفس الناطقة فصلاً للحيوان وانما الاشكال في جعل قوة النمو وامثالها فصلاً مقوماً للجسم وكذلك القول في النفس الحيوانية الجسمانية فان هذه صفات محتاجة الى المحال التي هي الاجسام والمحل متقدم بالوجود على الحال والمتقدم بالوجود على الشئ يمتنع كونه معلولاً له (وقد تحصلنا لذلك اجوبة) سنذكرها في باب تعلق المادة

بالصورة (ولعل الحق) ان يقال الموصوف سواء كان علة للصفة او معلولا لها فانه يكون جنسا والصفة فصلا ولكنا اذا قلنا ذلك بطل الفرق حينئذ بين انقسام الجنس بالفصل وانقسام النوع بالخاصة (وسنذكر) اختيارنا في هذا الباب في باب تعلق الهيولى بالصورة ان شاء الله تعالى (العاشر) انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى مثلا الناطقية علة لوجود النفس الحيوانية وهي علة للقوة النامية وهي علة للجسمية وهي علة للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة فهي علة للعام الذي فوقها او معلولة للخاص الذي تحتها وذلك يوجب تناهي المقومات المرتبة والاجناس العالية المتصاعدة والانواع المتنازلة (وهذا الذي قلناه) يدل على ان الماهية الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية (وايضا) فان الماهية والحقيقة لابد من صحة الاشارة اليهما وما لا نهاية لاجزائه يستحيل استحضاره في الذهن على التفصيل فيستحيل تصوره والعلم به وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الخامس عشر في كيفية ترتب الاجناس ﴾

(الجنس القريب) علة لحمل الجنس البعيد على النوع فانه من المستحيل ان يحمل الجسم على الانسان الا بعد صيرورته حيوانا فان الجسم الذي ليس بحيوان مسلوب عن الانسان لانه موجب عليه ولما كانت الحيوانية شرط حمل الجسمية على الانسان كان حمل الحيوانية عليه اقدم من حمل الجسمية عليه فظهر ان حمل الجنس القريب على النوع اقرب من حمل الجنس البعيد عليه *

(فان قيل) الجنس البعيد جزء الجنس القريب والجزء متقدم على الكل لبساطته فالجسم اسبق وجودا من الحيوان (فنقول) لا شك انه في وجوده

اسبق من الحيوان ولا كلام فيه وانما الكلام في ان الجسم وجوده للانسان متأخر عن الحيوان في وجوده له اذ من الجائز ان يكون المتأخر في وجوده من غيره يكون حصولة لشيء ثالث علة لحصول ذلك الاقسم لذلك الثالث فيكون المتقدم في وجوده المطلق متأخرا في وجوده لذلك الثالث .

(واعلم) ان حمل الجنس القريب على النوع علة ايضا لحمل الفصل القريب عليه لان تأثير الناطق اولا في وجود الحيوان ثم اذا وجد الحيوان فحينئذ يصير مجموع الحيوان والناطق انسانا فالناطق يؤثر اولا في الحيوان وبواسطته في الانسان وذلك هو المطلوب .

﴿ الفصل السادس عشر في العلامة التي يمكننا بها ان نميز الطبيعة الجنسية عن الطبيعة النوعية ﴾

(قال) الشيخ الجسم اذا اخذ بشرط لا وهو الاعتبار الذي به يكون جنسا كان كالمجهول لاندري انه على اي صورة وكم صورة يشمل ويكون النفس طالبة لتحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل وكذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه بالبال فان النفس لا تقنع بتحصيل شيء غير متقرر بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لون (واما طبيعة النوع) فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة اليها (واما طبيعة الجنس) فانه وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة كانت قد فعلت الواجب فان ذلك الجنس لابد وان يكون مشارا اليه آخر الامر ولكنها مع ذلك تكون طالبة لتحصيل ماهيتها قبل طلبها للاشارة فان النفس لا يمكنها ان تجعل اللون مشارا اليه الا بعد ان تضيف اليه امورا اخر تنوع لونيته وتحصل ماهية تلك الانواع (وكذلك القول) في المقدار وفي الكيفية (واما النوع)

(الفصل السادس عشر في تمييز الطبيعة الجنسية عن الطبيعة النوعية)

فان العقل لا يطلب تكميل معناه بضم شيء آخر اليه بل يطلب الاشارة اليه وذلك هو طلب الشخصية •

﴿ الفصل السابع عشر في ان الشخص زائد على ماهية النوع وانه امر ثبوتي ﴾

(وبرهانه) هو ان كل ماهية فان نفس تصورها لا يمنع من حملها على كثيرين ولذلك فان من ادعى حملها على كثيرين موجودين لم تكن دعواه متناقضة بل يطالب عليه بالبرهان ومن ادعى انحصارها في شخص واحد لم تكن دعواه في الصحة اولية بل يطالب عليه بالبرهان واما الشخص المعين من حيث انه ذلك الشخص فان نفس تصوره يمنع من حمله على كثيرين ولذلك لا يحتاج في العلم بفساد قول من حمله على كثيرين وفي العلم بصحة قول من حصره في ذلك الشخص الى برهان ولولا انه دخل في مفهوم الشخص ما لم يكن داخلا في مفهوم الحقيقة النوعية لما اختلفا من هذا الوجه •

(والذي يدل) على ان هذه التعينات والتشخصات امور ثبوتية وجهان (الاول) ان تعين الشيء وخصوصيته عبارة عن هويته والشخص من حيث هو هو ثابت والهوية داخلة فيه من حيث انه هو وما هو جزء الثابت من حيث انه ثابت يجب ان يكون ثابتا فالهوية ثابتة (الثاني) ان التعين لو كان امرا عدميا فاما ان يكون عبارة عن عدم اللاتعين مطلقا او عن عدم تعين غيره فان كان عبارة عن عدم اللاتعين مطلقا فهو امر عدمي وهو بديهي فيكون التعين عدما للعدم فيكون امرا وجوديا وان كان عبارة عن سلب تعين غيره عنه فتعين غيره اما ان يكون عدميا وهو عدمه فيكون ثابتا لكن تعينه كتعين غيره فتعين غيره ايضا ثابت ان كان تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فتعينه ايضا

يكون

يكون ثبوتيا .

(فان قيل) التعين لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وبيانه من وجوه (احدها) انه لو كان التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية لكان له تعين ايضا ولذلك التعين تعين ثالث فيلزم التسلسل (وثانيها) ان اختصاص ذلك الزائد بذلك التعين دون غيره اما يكون بعد امتياز ذلك التعين عن غيره والا لم يكن اختصاصه به اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فيجب ان يكون اختصاص ذلك المتميز بذلك التميز بعد تميزه عن غيره فاذا يجب ان يكون متميزا قبل ان يكون متميزا هذا خلف (وثالثها) انه لو كان تشخص الشخص الذى له مايشاركه فى نوعه امرا زائدا فله لا علة عليه مزية وليست هى تلك الماهية والا لكان نوعها فى ذلك الشخص وليست العلة الفاعلية لان الفاعل ليس له الا ان يوجد وايجاده له لا يقتضى ان يكون الحاصل هوذاك بعينه ولا العلة الصورية لان وجودها متأخر عن وجود المحل فلا تكون علة لهويته ولا العلة الغائية لان وجودها متأخر عن وجود الشىء ولا العلة القابلية لان الكلام فى تعين ذلك القابل كالكلام فى تعين ذلك الشىء فاما ان يكون لتعينه فيلزم الدور او لتعين قابل آخر فيلزم التسلسل او لنفس ماهية ذلك القابل فيلزم ان يكون نوع كل قابل يلزم في شخصه وذلك محال لان الاجسام مشتركة في الجسمية فاما ان لا يكون لها ماتقبلها فحينئذ قد وجدنا امورا متحدة فى الماهية بشخصه لا بسبب القوابل واما ان كان لها ماتقبلها فتلك القوابل ان اشتركت فى الماهية عاد الالزام وان لم تكن كذلك فحينئذ يجب ان تكون قوابل الاجزاء التى يمكن افتراضها في الجسمية متمايزة بالفعل لكن الاجزاء الممكنة الافتراض فيها غير متناهية فالقوابل المتمايزة بالماهية غير متناهية وتكون الجسمية الحالة

في كل واحد من تلك القوابل غير الجسمية الحالة في الآخر فيكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا نهاية لها بالفعل هذا خلف فثبت ان القول بكون التشخص زائدا افضى الى هذه المحالات فيكون باطلا ٭

(والجواب) اما الاول فله ما مضى في باب الوجود وهو ان التعين ان كان له مفهوم وراء المفهوم من التعينية فحينئذ تقتضي بان مفهوم التعينية مقارن لمفهوم آخر والا فيكون التعين تعينا لذاته ويكون تعينه نفس ذاته لا زائدا عليه ولا يلزم التسلسل (واما الثاني) فهو ان كل ما لا يكون تعينه معلول ماهيته حتى يكون نوعه في شخصه فلا بد له من مادة وما دته لا بد وان تكون متخصصة باعراض شخصية ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض علة لتشخص ذلك الحادث ومن الممتنع ان تقترن بتلك المادة في ذلك الوقت فرد آخر من ذلك النوع حتى يلزم الاشكال (ولا تقول) ايضا ان ذلك الشئ يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصولهما يتقارنان بل حصول الشئ في تلك المادة المخصوصة هو تعينه وتذكر ما اعطيناك من القانون في باب الوجود فانه يخرج عليه كثير من الاشكالات ٭

﴿ الفصل الثامن عشر في علة تشخص الاشخاص ﴾

(اعلم) ان الماهية اما ان يكون تعينها من لوازمها واما ان لا يكون فالاول يقتضي ان لا يكون ذلك النوع الا في شخص واحد واما الثاني فان التشخص يستدعي علة مغائرة لتلك الماهية ويجب ان تكون علة التشخص سابقة على حصول ذلك التشخص وتلك العلة اما ان تكون مباينة لذلك الشخص اوملاقية له والاول محال لان نسبة ذلك المباين الى ذلك الشخص

كنسبته

(الفصل الثامن عشر في علة تشخص الاشخاص)

كنسبته الى شخص آخر فلا يمكن ان تكون علة تشخصه ذلك الشخص وان كانت ملاقية له فاما ان تكون حالة في الشخص اويكون الشخص حالا فيه والاول محال لان الحال مسبوق بالمحل وعلة التشخص يستحيل ان تكون متأخرة عن الشخص فاذا يجب ان يكون الشخص حالا فيه فاذا كل ما نوعه يوجد في اشخاص كثيرة فان تلك الكثرة لاتحصل الا بسبب المادة فكل ماليس نوعه في شخصيته يجب ان يكون ماديا (وذلك على قسمين) فانه اما ان يكون التشخص بمجرد الاضافة الى المادة من غيران يكون معنى في الذات وذلك مثل تشخصات البسائط والاعراض فان تشخصها يكون بحصولها في مواد هاوعا لها (واما ان يكون) هناك احوال زائدة على الاضافات والتشخص كيف ما كان فانه يلزم من فرض عدمه وارتفاعه عدم الشخص وارتفاعه لوجوب عدم المعلول عند عدم العلة ولكن كل عارض للشخص وخاصة له لا يلزم من عدمه عدم الشخص فانه لا يكون من جملة المشخصات بل يكون عارضا بعد تحقق الشخص ولا يكون من جملة مقومات الشخص بل من جملة المقومات به ه

(ثم يجب) ان تعلم ان تقييد الكلي بالكلي لا تقتضي الشخصية فانك اذا قلت لزيد انه انسان ففيه شركة فان قلت انه الانسان الورع العالم المظلوم ففيه شركة فان قلت ابن فلان ففيه احتمال شركة ايضا فان زدت وقلت هو الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا فهذه الاوصاف ايضا كلية فانه لا يمتنع في العقل حمل مجموع هذه القيود على كثيرين (وبعبارة اخرى) وهي ان الماهية اما ان يكون نوعها في شخصها واما ان لا يكون فان كان نوعها في شخصها كان تشخصه معلول ماهيته وان لم يكن نوعها في شخصها فتشخصها

لابد و ان يكون لما يقارنها من العوارض الموجودة و هي اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات وذلك مثل تشخصات الاعراض والبسائط فان تشخصها تكون بحصولها في موادها وعالمها (واما ان تكون) هناك احوال زائدة على الاضافات وقد سبق تمام القول في العبارة السابقة ٭

﴿ الفصل التاسع عشر في مناسبة الحد للمحدود ﴾

(الفصل التاسع عشر في مناسبة الحد للمحدود)

(اعلم) انا اذا حددنا الانسان فقلنا انه حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا انه الحيوان الذي ذلك الحيون ناطق لان الحيوان لابشرط شيء غير محصل ولا تام الا اذا شرط فيه اما ثبوت غيره له او عدم غيره عنه فاذ افيدناه بالناطق فمنه تقييده بالناطق يتحصل ويوجد لا ان الحيوان يوجد اولا ثم يضاف اليه الناطق وكذلك المقدار فانه معنى يجوز ان يكون خطاً وسطحاً وجسماً لا على ان يقارنه بعد وجوده شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والجسم بل على معنى ان نفس الخط ونفس السطح ذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل المساواة لابشرط شيء آخر (وفرق) بين هذا وبين الشيء الذي يحتمل المساواة بشرط ان لا يوجد معه غيره فاذا اخذنا الشيء المحتمل للمساواة لابشرط شيء آخر امكن ان يكون هذا الشيء نفسه خطا وامكن ان يكون سطحا فاذا عينا كونه خطا فليس الحاصل هناموجودين متقارنين بل موجوداً واحدا ٭

(والحاصل) انه متى اخذنا كل واحد من الحيوان والناطق بشرط لا كان كل واحد منهما جزأ ولم يكن محمولا ومتى اخذناهما لابشرط شيء كان احدهما جنسا وللآخر فصلا وكانا محمولين على الماهية فالجنس والفصل من حيث هما كذلك لا يمكن ان يكونا جزئين للحد ٭

﴿ الفصل

﴿ الفصل العشرون في اجزاء الماهية ﴾

(اعلم) ان اجزاء الماهية منها ما لا بد وان تؤخذ في حدود الماهية ومنها ما تؤخذ في حدودها الماهية اما التي تؤخذ في حدود الماهية فكاجزاء الاجسام المركبة مثل المعاجين وبدن الانسان فانها ماخوذة في حدود كليتها (واما التي) لا تؤخذ في حدودها الماهية فهي اما ان تكون موجودة بالفعل اولا تكون فالتي تكون موجودة بالفعل كاصبع الانسان فانه جزء موجود بالفعل للانسان ولا بد وان يؤخذ في حده الانسان فاما الانسان فلا يتوقف تحديد ماهيته على ان يؤخذ في حده الاصبع بل اذا حاولنا تحديده من حيث هو انسان كامل وجب ان يؤخذ الاصبع في حده لانه يكون ذلك له جزأ ذاتيا في كونه انسانا كاملا وان كان خارجا عن طبيعته النوعية اذ قد عرفت ان المشخصات مقومة للشخص وان كانت خارجة عن طبيعته النوعية (واما التي) لا تكون موجودة بالفعل فهي ايضاً على قسمين فانه اما ان تستحيل ان توجد ما فرض جزءاً الا اذا وجد ما فرض كلا واما ان لا يكون كذلك (مثال الاول) قطعة الدائرة فانها لا توجد الا في دائرة بالفعل (ومثال الثاني) الحادة فانها جزء القائمة ولكن ليس من شرط وجود الحادة ان تكون جزء قائمة موجودة بالفعل بل هي في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الآخر (وانما) احتجنا الى اخذ القائمة في تحديد الحادة لاجل ان الحادة انما تحصل بسبب الميل والقرب بين الخطوط بعضها الى بعض وذلك مما يتعلق به اضافة ما فلا جرم لا يمكن تعريف الحادة الا بالاضافة ثم لما كانت الزاوية انما تحدث من قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما لا نا لو اخذنا قرب احد الخطين من الآخر مطلقاً واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعين الميل عنه

لم يكن ذلك الا ميلا مطلقا والميل المطلق يوجد للحادة والمنفرجة والقائمة فان خطوطها فيها يضا ميل لبعضها الى بعض (فلما كان كذلك) وجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدوداً عن شئ ولما كان ذلك الشئ يجب ان يكون بعداً خطياً ولم يمكن ان تتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني الذي يفعل زاوية منفرجة اوحادة اوقائمة فكان اعتبار الميل مطلقا غير صحيح والا فالمنفرجة والقائمة حادة وكذلك اعتبار الميل من الخط القاعل للمنفرجة غير جائز لان الميل عن الانفراج قد يختلف فلا يحفظ الانفراج اذ قد تكون منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك حكم الحادة مع ان الحادة لا يمكن تعريفها بالحادة لاستحالة تعريف الشئ بنفسه فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التي لا تبقى حقيقتها مع الميل عنها فكانه يقول الحادة هي التي تحدث عن خطين قام احدهما على الآخر ومال اليه ازيد مما في القائمة ولا نعني بذلك ان الحادة مقيسة بقائمة موجودة بالفعل بل بقائمة موجودة بالقوة وهي من حيث انها بالقوة موجودة بالفعل اى كونها بالقوة حاصلة بالفعل (وبالجملة) فالقائمة حقيقة متحدة واما الحادة والمنفرجة فغير متحدتين بل لهما اقسام غير محصورة فلاجرم دعت الضرورة في تعريف الحادة والمنفرجة الى اخذ القائمة فيهما فهذا جملة الكلام في الماهية ومتى اضيف هذا الباب الى ماوردناه في اول المنطق كان مستوعبا لجميع الابحاث الواقعة فيها والله اعلم

﴿ الباب الثالث في الوحدة والكثرة وفيه عشرون فصلا ﴾

﴿ الفصل الاول في الفرق بين الوجود والوحدة ﴾

(الفصل الاول من الباب الثالث في الوحدة والكثرة)

(ربما يظن) انهما عبارتان عن معبر واحد وسبب هذا الظن ان لكل

موجوده هوية وخصوصية وهم ظنوا ان تلك الخصوصية هي وجوده ووحدته حتى ان الكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه كثرة واحدة ونحن نقول الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بواحد فاذاً الوحدة مغائرة للوجود (فان قيل) الكثير من حيث هو كثير له خصوصية وامتيازعن غيره والا لم يكن شيئاً موجوداً فهو ايضا من حيث انه كثير واحد (فنقول) ان الوحدة تعرض لتلك الكثرة لا ان الوحدة تعرض لما عرضت له الكثرة فمثلا العشرية عارضة للجسم اولا مور اخرو الوحدة عارضة للعشرية من حيث انها عشرية فهاهنا شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة عارضة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لان التعاند انما يعرض عند اتحاد الموضوع واما جوهر الموضوع فانما يصح عروض الوحدة والكثرة له لا لانه من حيث هو هو لا واحد ولا كثير على مابيناه •

﴿ الفصل الثاني في الفرق بينها وبين التشخص والتعين والهوية ﴾

(لقائل ان يقول) الوحدة مغائرة للهوية لان الجسم اذا لم يوجد فيه سبب من الاسباب الثلاثة المكثرة اياه بالفعل كان واحدا فاذا اورد عليه التفريق حتى يتكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة •

(فان قيل) الوحدة كما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال وحدث اتصالان آخران (فنقول) هب ان تلك الصورة عدمت فهل بقي من ذلك الجسم شيء ام لا فان لم يبق منه شيء كان تفريق الجسم اعداما له بالكلية وذلك باطل يدفعه الحس (وايضا) فلانه قد ثبت ان الكون

(الفصل الثاني في الفرق بين الوحدة وبين التشخص والتعين والهوية)

والفساد يستدعيان مادة باقية الذات معها فنقول الجسم حين ما كان واحداً فمادته كانت واحدة اومتكثرة فان كانت كثيرة بحسب الانقسامات الممكنة فيه فقد كان في الجسم المتصل مواد متميزة بالفعل غير متناهية لان الانقسامات الممكنة فيه غيرمتناهية وهو محال وبتقدير ثبوته فاما ان يكون الحال في كلها صورة واحدة اوالحال في كل واحدة منها صورة اخرى تخصها فان كان الحال في الكل صورة واحدة كان الحال الواحد حالا في محال كثيرة وذلك محال وان كان لكل مادة صورة تخصها كان هنك اجزاء متمايزة بالفعل لا الى نهاية وهو محال (فبقى ان يقال) ان المادة للجسم الواحد واحدة (فنقول) لما تكثر الجسم فهل تكثرت المادة ام لا فان لم تتكثر وقد تكثرت الصور لزم ان تجتمع في المادة الواحدة صور كثيرة من نوع واحد وهو محال وبتقدير ان يكون ذلك جائزا لم يكن الحاصل هناك اجساما متباينة الذوات والاشخاص بل يكون هناك محل واحد موصوف بصفات كثيرة ولا تحصل من ذلك ذوات متمايزة (فاذا يجب ان يقال) المادة كانت واحدة حين ما كان الجسم واحداومتكثرة عند ما يتكثر فان كان زوال الوحدة عن الشئ يوجب فساد هويته لزم ان تكون المادة متعرضة للعدم فحينئذ يستدعى مادة اخرى الى غير النهاية (ومع القول) بتسليم التسلسل فاما ان تكون هناك مادة باقية الذات ولا تكون ومحال ان تكون هناك مادة باقية الذات لان كل مادة تفرض كذلك فقد كانت واحدة عند كون الجسم واحداً وكثيراً عند صيرورة الجسم كثيراً وزوال وحدة المادة يوجب فساد هويتها وان لم يكن هناك شئ باق لزم ان يكون التفريق اعداما بالكلية وذلك محال (ولما بطل ذلك) تعين ان يقال هوية الجسم و تعينه

باق في حالتي وحدته وكثرته وذلك يقتضي كون الهوية مغايرة للوحدة *
(ولمن زعم) ان الهوية عين الوحدة ان يقول التكثر اذا اتحد فاما ان تبقى عند الاتحاد تانك الهويتان او لا تبقيا فان بقيتا فاليهما اشارتان فهما مشار اليهما فهما شيئان لاشيء واحد وان لم تكن اليهما اشارتان لم تكن هناك هويتان فذلك المشار اليه وتلك الهوية ما بقيت بل حدث شيء ثالث (فهذا ما يمكن) ان يقال من الجانبين وهو مشكل جداً (ولعل الحق) ان يقال الوحدة هي الهوية (ويجاب) عن الاشكال المذكور فيه بان الاجسام المحسوسة مركبة من اجزاء غير قابلة للانقسام بالفعل فعلى هذا الذي يقبل الانقسام ليس واحداً حقيقة والذي هو واحد حقيقة لا يقبل الانقسام وسيأتي الاستقصاء في ذلك في باب الجزء الذي لا يتجزى وهو دقيق جداً فليتأمل فيه *

﴿ الفصل الثالث في ان الوحدة غنية عن التعريف ﴾

(اعلم) ان للوحدة اسوة (١) بالوجود في كثير من الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها لان الامور المساوية للوجود في العموم يعرض لها ان لا يمكن تعريفها الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه (فقد قيل) الواحد هو الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد وهذا تعريف للواحد بالمتكثر *
(ثم قيل) في تعريف الكثرة انها المجتمعة من الوحدات والمجتمع من الوحدات نفس الكثرة او امر لا يعرف الا بالكثرة (وقيل ايضاً) العدد كثرة مؤلفة من وحدات والكثرة نفس العدد لا كالجنس او اللازم له ثم فيه دور فانه عرف الكثير بالواحد مع انه كان قد عرف الواحد بالكثير اي بالمنقسم الذي هو نفس الكثير ولا يعرف الا بالكثير (وقيل

(الفصل الثالث في ان الوحدة غنية عن التعريف)

---

(١) الاسوة القدوة او الحالة التي يكون الانسان عليها في اتباع غيره في الحسن والقبيح والسار والضار ١٢ محيط

ايضا) العدد كمية منفصلة ذات ترتيب و هو خطأ ايضا اما او لا فلانا نعرف ان اهل رسوم الكمية ان يقال هي التي بذاتها يصح ان يفرض فيها واحد بعد ما فقد اخذنا الواحد والعدد في تعريف الكمية فلوا خذنا الكمية في تعريف العدد كان دورا (وايضا) فان الانفصال وذات الترتيب لا يمكن تعريف شيء منها الا بالعدد فالحق ان الواحد والكثير تصورهما اولى مستغن عن التعريف لكن الكثرة تخيلها اولا لان الخيال منتزع عن المحسوس وفي المحسوس كثرة واما الوحدة فهي عقلية محضة ولذلك فان اول ما يتصرف العقل في الاشياء بالتقسيم فيتصور الواحد ثم يقسمه الى ما يكون كذا والى ما لا يكون كذا والوحدة تعقلها اولا فتعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي وتعريفنا الكثرة بالوحدة تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وعلى هذا الطريق لا يلزم الدور.

﴿ الفصل الرابع في بيان ان الوحدة امر زائد على الذات وانها من الامور الثبوتية ﴾

(الفصل الرابع في بيان ان الوحدة امر زائد على الذات)

(لا شك) ان واحدا امر ثبوتي فالواحدية اما ان تكون امرا سلبيا او ثبوتيا وباطل كونها سلبيا لانها ان كانت امرا سلبيا لم تكن عبارة عن سلب اي شيء كان بل عن سلب الكثرة والكثرة اما ان تكون امرا عدميا واما ان تكون امرا ثبوتيا فان كانت الكثرة امرا عدميا والوحدة عبارة عن عدم الكثرة كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم فتكون الوحدة امرا ثبوتيا وقيل انها ليست كذلك هذا خلف وان كانت الكثرة امرا ثبوتيا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة امرا عدميا كان مجموع العدمات امرا ثبوتيا وهو محال فثبت ان الوحدة امر ثبوتي (فنقول) اذا قلنا للسواد اوالجوهر اوالانسان

او الانسان انه واحد فلا يخلو اما ان تكون الواحدية نفس كونه سواداً او جوهراً او انساناً واما ان تكون امراً داخلا في تلك الماهيات واما ان تكون امراً خارجاً عنها وباطل ان تكون نفس تلك الماهيات لثلاثة اوجه (اما اولا) فلان الفرق بين قولنا السواد سواد و بين قولنا السواد واحد ظاهر و ذلك يقتضي كون السوادية مغايرة للواحدية (واما ثانيا) فلان الواحد تقابله الكثير و السواد لا تقابله الكثير بل البياض وغيره (واما ثالثا) فلان الواحدية امر مشترك بين السواد ومقابله و كونه سواداً غير مشترك بينه وبين مقابله (فثبت بهذه الوجوه) وسائر ما ذكرنا من الوجوه في باب الوجود ان واحدية السواد ليست نفس كونه سوادا ٭

(وباطل ايضاً) ان تكون الواحدية امراً مقوماً للماهيات كالجنس لها لثلاثة اوجه (اما اولا) فلانا نعقل كل واحدة من الماهيات مع الذهول عن كونها واحدة ولو كانت الوحدة من المقومات لامتنع ذلك (واما ثانيا) فلان الواحد لو كان جنساً لكان الفصل المقوم لنوعه نوعاله من حيث يكون واحداً فيحتاج الى فصل آخر الى غير النهاية (واما ثالثا) فلان الواحد لو كان جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد اشتراكهما فيه بفصل فيكون واجب الوجود مركباً من الجنس والفصل وذلك محال (فثبت) ان الواحدية صفة ثبوتية مقولة على الماهيات لا قول المقوم بل قول الخارج عن الماهية وذلك هو المطلوب ٭

(فان قيل) ان كانت الوحدة زائدة على ماهية الشئ الذي قيل له انه واحد لزم ان تكون وحدة الواحد زائدة عليها وذهب ذلك الى غير النهاية (فنقول) ما يوصف بانه واحد ان كانت له ماهية وراء كونه

واحداً وجب ان تكون واحدته زائدة على ماهيته واما الوحدة فليس لها ماهية اخرى ازيد من كونها واحدة فلا يلزم التسلسل (فان قيل) الوحدة لما ماهية لا يمنع نفس تصورها من ان تكون مقولة على اشخاص كثيرة فاذاً تشخص الوحدة العينية زائد على ماهياتها (فنقول) هب ان تشخصها زائد على ماهياتها لكن لا يلزم ان تكون للوحدة وحدة اخرى بل يكون للوحدة تشخص وذلك التشخص متشخص لذاته كما بيناه فاندفع الشك (والاشكال) بمدقائم لان هذا التشخص بعينه يشارك سائر التشخصات في كونه تشخصاً فان كانت جهة الاشتراك موجبة للامتياز كان كل التشخص هو هذا التشخص بعينه وهذا محال وان كانت الجهتان متمايزتين فاما ان تكون جهة الامتياز لازمة لجهة الاشتراك فيعود المحال المذكور واما ان تكون حاصلة لعلة اخرى فيعود التسلسل بحاله

﴿الفصل الخامس في ان الوحدة ليست جوهراً بل هي عرض﴾

(وعليه برهانان) (الاول) ان العرض يعني به ما يوجد فيه قيود اربعة (الاول) ان يكون صفة لشئ (الثاني) ان لا يكون جزأ داخلا في الماهية وقد بينا ذلك (الثالث) ان لا يكون محله متقوماً به كالحال في الصورة والهيولى وظاهر ان الامر كذلك (الرابع) ان لا يصح انتقاله عن المحل الذي هو فيه والوحدة كذلك لانا لو قدرنا قيامها بنفسها لكان اما ان يكون ذلك القائم بنفسه هو مجرد انه لا ينقسم او يكون هناك امر آخر تحمل عليه اللا منقسمية والاول باطل فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود وذلك الوجود لا ينقسم ويكون مفهوم ذلك الوجود مغايراً لمفهوم الوحدة ومقارنا لها فاما ان يكون ذلك الوجود جوهراً او عرضاً فان كان عرضاً فله موضوع فالوحدة

(الفصل الخامس في ان الوحدة ليست جوهراً بل هي عرض)

العارضة له اولى ان تكون في موضوع وان كان جوهرا فلا يخلو اما ان يصح على تلك الوحدة مفارقة ذلك الجوهر اولا يصح فان كانت المفارقة ممتنعة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فلابد وان تنتقل الى جوهر آخر فـذلك الجوهر قبل ان تنتقل اليه تلك الوحدة اما ان لا تكون فيه وحدة اوتكون فان لم تكن فيه وحدة لم يكن ذلك الجوهر واحدا ولم تنقل اليه هذه الوحدة فتكون فيه كثرة وانتقلت اليه وحدة فكان واحدا كثيرا اما هذا خلف وان كانت فيه وحدة وانتقلت اليه هذه الوحدة كانت فيه وحدتان فيكون واحدين (ثم لا يخلو) اما ان يكون كل وحدة موجودة في واحد غير الذى فيه الاخرى فحينئذ لا تكون الوحدة المنتقلة منتقلة اليهما بل الى احدهما ويعود التقسيم فيما انتقل اليه تلك الوحدة فقد صار ايضا واحدين ويذهب الامر فيه الى غير النهاية (واما ان يكون) كل واحد من الوحدتين موجودة في كلا الجوهرين فتكون كل وحدة اثنوة هذا خلف فثبت ان الوحدة وجدت فيها الشرائط الاربعة فتكون عرضا

(البرهان الثانى) كون الجوهر واحدا اما ان يكون مساويا لكون العرض واحدا من حيث انه واحد اولا يكون مساويا فان لم يكن وجب ان لا يشتركا في مفهوم اللامنقسمية فانا لا نعنى بالوحدة شيئا غير كونه بحال لا ينقسم وايضا فلانه لا يصح تقسيم الواحد الى الجوهر والعرض ومورد التقسيم مشترك بينهما وان اشتركا في مفهوم الواحدية فذلك المشترك اما ان يكون غنيا عن الموضوع في الوجود اولا يكون فان كان غنيا كان جوهرا فكان يجب امتناع حمله على العرض فان كل ما يحل في العرض فهو بالعرضية اولى لكنه مشترك فيه فهو اذا ليس بجوهر فهو عرض ولا يلزم من كونه عرضا ان لا يوجد

في الجوهر فان الاعراض قد توجد في الجوهر.

﴿ الفصل السادس في اقسام الواحد ﴾

(الفصل السادس في اقسام الواحد)

(الواحد) ان كان مقولا على كثيرين بالعدد فتكون وحدتها من جهة كثرتها وتلك الجهة اما ان تكون من الامور المقومة اوليست كذلك فان لم تكن فاما ان تكون من عوارضها اولا تكون ومالا يكون فهو مثل مايقال ان حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة فامايكون بسبب عوارضها فهو على وجوه ثلاثة (الاول) ان يكون موضوعا لمحمول واحد عرضي فيقال الانسان هو الكاتب (والثاني) ان يكون محمولان عرضيان لموضوع واحد فيقال الانسان هو الكاتب و الضاحك (والثالث) ان يكون موضوعان لمحمول واحد كما يقال الثلج والجص ابيضان (واما ان كانت) وحدة الامور المتكثرة في مقوم فاما ان يكون المقوم مقولا في جواب ماهو بالشركة فيكون واحدا اما بالجنس وللاجناس مراتب كما علمت والواحد بالجنس فقط لامحالة كثير بالنوع واما بالنوع وللانواع مراتب والواحد بالنوع يجب ان يكون واحدا بالجنس وان يكون واحدا بالفصل هذا اذا كان مابه الوحدة مقولا على كثيرين بالعدد وان لم يكن كذلك فلايخلو اما ان تصح عليه القسمة اولا تصح فان لم تصح فاما ان يكون وجوده هو انه شئ ليس بمنقسم وليس له وراء ذلك مفهوم آخر وهو الوحدة اويكون له مفهوم ازيد من ذلك فلايخلو اما ان يكون له وضع فتكون نقطة واما ان لا يكون كذلك مثل العقل والنفس واما ان صحت القسمة على ذلك الواحد فاما ان ينقسم الى اجزاء مساوية لكلها في الحقيقة اولا تكون والقسم الاول لايخلو اما ان يكون قبوله لذلك الانقسام لذاته وهو المقدار اولغيره وهو

كالاجسام

كالاجسام البسيطة واما المقدار فمتعلم انه وان كان مهيأ لصيرورة المادة مستعدة لقبول القسمة الا انه يمتنع عروض القسمة له فهو واحد بالاتصال واما الاجسام المتشابهة الاجزاء فاما ان يعتبر حالها قبل حصول الانقسام فيها فيكون هو ايضا واحداً بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وامكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد مشترك واما ان يعتبر حاله عند حصول القسمة فانه لابد وان يكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد ايضا بالموضوع *

(واعلم) انه يقال واحد بالاتصال على معان اخر وهو كل مقدارين يلتقيان عند حد مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية ويقال ايضا لكل مقدارين تتلازم طرفاها تلازما يوجب حركة احدهما حركة الآخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما يكون فيه الالتحام طبيعيا وهذا القسم شبيه بالوحدة الاجتماعية وانما اوردناه ههنا لئلا يكون الكلام في الوحدة الاتصالية منقطعا ولنعد الى موضعنا الذي فارقناه *

(فنقول) وكل واحد من القسمين اعني المتشابه الاجزاء والمختلف الاجزاء فاما ان يكون فيه حاصلا جميع ما يمكن ان يكون له فيسمى واحدا بالتمام او لا يكون فهو كثير و او حدة التمامية اما ان تكون بالوضع كدرهم واحد او دينار واحد او بالصناعة كالبيت الواحد او بالطبيعة كالانسان الواحد ولانه لما كان الخط المستقيم قابلا للزيادة في طوله على الاستقامة وليست عن جودة فلا جرم لا يقال له انه واحد تام والخط المستدير لما لم يكن قابلا للزيادة كان تاما فقد تكلفنا حصر اقسام الواحد فلنعد هاهنا (فنقول) الواحد بالعرض الواحد

بالجنس الواحد بالنوع الواحد بالفصل الواحد بالمناسبة الواحدة بالذات فمنه كالوحدة ومنه كالنقطة ومنه كالعقل ومنه كالانسان ومنه كالمقدار الواحد ومنه كالماء الواحد ويقال له باعتبار آخر واحد بالموضوع وباعتبار ثالث واحد بالاتصال وباعتبار رابع واحد بالتمام وهى الوحدة الحقيقية الاتصالية وثانيها الوحدة الاتصالية الاضافية وثالثها الوحدة بالتماس ورابعها الوحدة بالاجتماع وبالله التوفيق.

(الفصل السابع في ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك)

﴿ الفصل السابع في ان الواحد مقول على ماتحته بالتشكيك ﴾

(اما وان بيانه) مقول على ماتحته قول العوارض على المعروضات الا ان العوارض قد تكون مقولة على ماتحتها بالتواطوء وقد تكون بالتشكيك فلنبين ان ذلك مقول بالتشكيك وذلك لان الواحد بالعدد اولى بالواحدية من الواحد بالنوع والواحد بالنوع اولى بالواحدية من الواحد بالجنس وهو اولى من الواحد بالعرض والوحدة من اقسام الواحد بالذات اولى بالواحدية من العقل والنفس والنقطة وهى اولى بالواحدية من الذى ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو اولى من الذى ينقسم الى اجزاء غير متشابهة والواحد بالاتصال الحقيقى اولى بالواحدية من الواحد بالاتصال الاضافى فظهر انه مقول على ماتحته بالتشكيك وهو احد مايدل على انه ليس بجنس.

(الفصل الثامن في ان اتحاد الاثنين محال)

﴿ الفصل الثامن في ان اتحاد الاثنين محال ﴾

(برهانه) انهما بعد الاتحاد اما ان يبقيا فيكونا شيئين لا شيئاً واحداً اولا يبقى كل واحد منهما فلم يتحدا بل عدما ووجد غيرهما او بقى احدهما وعدم الآخر فلا يكون ذلك ايضا اتحادا (وتحقيق هذا الكلام) هو ان كل شئ له خصوصية هو بها هو فتى كانت الخصوصية باقية استحال الاتحاد ومتى

زالت الخصوصية انعدم ذلك الشيء فيمتنع الاتحاد (ويجب) ان يعلم ان بناء هذا البرهان على ان الخصوصية والهوية يجب زوالهما عند زوال الوحدة وفيه الشك الذي ذكرناه *

﴿ الفصل التاسع في اثبات العدد ﴾

(الفصل التاسع في اثبات العدد)

(لاشك) ان في الموجودات اعداداً وليست ماهياتها المجردة اعداداً فان ماهياتها الجماد او النبات او الحيوان فكونها اعداداً امر زائد على ماهياتها وليس ذلك عبارة عن سلب الوحدة فان العدد مركب من الوحدات والمركب من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدمياً فهو اذاً امر زائد على الماهيات وهو المطلوب ولان العشرة مثلا من الناس من حيث انها عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد مع تساوى الواحد والعشرة في الطبيعة الانسانية فعلمنا ان العشرية والواحدية لامر زائد على ماهية العشرة والواحد ولان الوحدة كما بينا امر زائد على الماهيات فتكون الوحدات زائدة على الماهيات ولا معنى للعدد الا مجموع تلك الوحدات ولما بينا ان الوحدة عرض كانت الكثرة التي هي عبارة عن مجموع الوحدات يجب ان تكون ايضاً عرضاً *

(فان قيل) الاثنوة ان كانت امراً موجوداً في الاثنين فاما ان توجد في كل واحد من الواحدين او في احدهما ومحال ان توجد فيهما لوجهين (الاول) لاستحالة حلول العرض الواحد في محلين (الثاني) انه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون كل واحد منهما اثنين فيكون الواحد اثنين ويكون الاثنان اربعة ويكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية بل وان لا يوجد فيه

واحدا اصلا لان كل ما فيه من واحد فالاثنوة حاصلة فيه فلا يكون واحد آ ويلزم من نفي الواحد نفي الاثنين وبهذا يتبين ايضا انه يستحيل ان تكون الاثنوة موجودة في احد ذينك الواحدين *

(والجواب) ان الاثنوة يستحيل عروضها الواحد من ذينك الواحدين بل انما تعرض لمجموعهما وذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع مغاير لكل واحد من جزئيه وغير قابل للقسمة فان القابل لابد وان يبقى مع المقبول وذلك المجموع من حيث هو هو يستحيل ان يبقى بعد القسمة (وللمتشكك) ان يعود فيقول الاشكال الذى اوردته في كيفية عروض الاثنوة اوردته في كيفية عروض الوحدة التى جعلتموها شرطا لعروض الاثنوة وهو مشكل ويتضح الكلام اذا بينا ان العشرة ليست خمستين بل ما يحصل من اجتماع الخمستين وهو عشرة واحدة *

﴿الفصل العاشر في تحقيق ماهية العدد﴾

لكل مرتبة من مراتب الاعداد اعتبار ان عام وهو ان فيها كثرة وذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية العدد وصورته النوعية التى بها هو هو وتعرض له من ذلك وحدة نوعية ويدل عليه امور ثلاثة *

(الاول) ان الاعداد مع اشتراكها في معنى الكثرة مختلفة في الخواص مثل الاولية والتركيب والصمم والمنطقية والزائدة والتامة والناقصة وهذه الخواص يمتنع عليها ان تفارق موضوعاتها فهي اما فصول واما لوازم فان كانت فصولا ثبت المطلوب وان كانت لوازم فهي غير مستندة الى الامر المشترك بين الاعداد لاستحالة ان يكون لازم الامر المتفق امور امتقابلة فيجب ان يستند الى خصوصية اخرى ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم

(الفصل العاشر في تحقيق ماهية العدد)

آخر بغير نهاية فلابد وان ينتهي الى خصوصية ذاتية وهو المطلوب *

(الثاني) العشرة من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة لان القابل يجب ان يبقي مع المقبول والعشرة لا تبقى عشريتها بعد وقوع القسمة فيها وهي من حيث انها كثرة تقبل القسمة فعلمنا انه ليس اعتبار انها عشرة هو اعتبار انها كثرة *

(الثالث)لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحدة لانه اما ان يكون المراد به العطف كما يقال النار حارة ويابسة اى هي موصوفة بالحرارة واليبس فتكون العشرة تسعة ومع كونها تسعة تكون واحدة ايضاً وهذا محال واما ان يكون المراد به التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق اى الانسان يحمل عليه الحيوان الذي يكون ناطقا فتكون العشرة تسعة اى التسعة التي هي واحدة وذلك محال واما ان يكون المراد ان التسعة محمولة على العشرة بشرط ان تكون هذه التسعة مع الواحد وذلك محال فان التسعة سواء كانت مع الواحد اولم تكن فليست محمولة على العشرة فاذاً ليس شيء من اجزاء العشرة محمولا عليها بل الامر الحاصل من اجتماع تلك الاجزاء هو العشرة فاذاً العشرة من حيث هي هي اعتبار به تكون تلك الافراد واحدة وهو المطلوب

﴿ الفصل الحادى عشر في كيفية تحديد العدد ﴾

(كل نوع)من انواع العدد فهو مركب من الاحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل فى ماهيته فيجب اذا اردنا تحديده بان نقول لكل عدد من اجتماع واحد وواحد الى ان يستغرق ذكر تلك الاحاد كلها والا لم يكن التعريف بالامور المقومة فان ذكرنا بدل تلك الاحاد الاعداد صار التعريف رسما *

(وبيانه انا) اذا قلنا في تحديد العشرة هي الحاصلة من اجتماع خمسة وخمسة

لم يجز لانها كما تركبت من خمسة وخمسة فهي مركبة من ستة واربعة ومن سبعة وثلاثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد وليس تعلق هوية العشرة باحدهذه اولى من الآخر لكن الامور الدالة على الماهية تستحيل ان تكون اكثر من واحد فاذاً تركب العدد من الاعداد ليس امرا ذاتيا بل من العوارض اللازمة على ان تحديدك العشرة بالخمستين يحوج الى تحديد الخمسة مرة اخرى وينحل ذلك آخر الامر الى ذكر الآحاد وظاهر ان الاعداد لا يمكن تحديدها الا بذكر جميع احادها وحينئذ يقع تركبها من الاعداد لازماً لها لا مقوماً وذلك صالح لان نذكر رسماً لا حداً وهو معنى قول ارسطو لا تحسبن ان الستة ثلاثتان بل هي ستة مرة واحدة *

﴿ الفصل الثانى عشر في بيان كون الاثنين عدد اوانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى ﴾

(ذكر بعضهم) ان الاثنين ليس بعدد لوجوه ثلاثة (الاول) انه الزوج الاول فلا يكون عدداً قياساً على الفرد الاول (الثاني) ان العدد كثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ جمع واقله ان تكون ثلاثة (الثالث) انه لو كان عدداً لكان اما ان يكون مركبا فكان يجب ان تعده غير الواحد وهو محال اولا فلا يكون له نصف وذلك محال

(والجواب) انا نعني بالعدد مايكون مؤلفاً من الاحاد والاثنان كذلك فهو عدد اما الواحد فانما لم يكن عدداً لانه لم يكن مؤلفاً من الوحدات والاثنان مؤلف منها فظهر الفرق (وقولهم) الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين فهو باطل لانا نعني بالوحدات ما زاد على الواحد لاما يريده النحويون (وايضا) فهم مختلفون في ان اقل الجمع ثلاثة اواثنان وقولهم لو كان عددا

لكان

(الفصل الثاني عشر في بيان كون الاثنين عدد اوانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى)

لكان اما اولا واما مركبا (فنقول) انه اول وليس من شرط الاول ان لا يكون له نصف بل ان لا يكون له نصف هو عدد •

(واعلم) ان كل عدد فله فى نفسه كثرة على معنى ان فيه وحدات فوق واحد وهو من هذه الجهة كم منفصل وله كثرة اخرى اضافية وهى ان يوجد فيها مافي شئ آخر وزيادة وحينئذ يوصف الزائد بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لانه مقول بالقياس الى الغير فالاثنان كثير بالاعتبار الاول وليس كثيرا بالاعتبار الثانى لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى سائر الاعداد •

(وعند هذا التحقيق) عاد من أنكر كون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرضت القلة الاضافية لها لعرضت الكثرة الاضافية لها كما فى سائر الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض القلة الاضافية لها وكل ما بالاضافة الى شئ من الاعداد قليلا وكثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد •

(والجواب) انه لا يلزم اذا كان سائر الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعنى الكثرة الاضافية والقلة الاضافية وجب ان لا يوجد شئ تعرض له احدى الاضافتين كما انه اذا وجد شئ هو مضاف فليس يقتضى ان لا يوجد شئ غير مضاف او شئ هو جنس ونوع وجب ان لا يوجد شئ هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب ان يكون المبدأ من حيث هو مبدأ غير عارض له الاضافتان فانه ان عرضت له الاضافتان فانما يكون بالنسبة الى عدد تحته وقد فرضنا انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية

للعدد بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس الى شيء آخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء آخر ذلك الشيء بالقياس اليه كثير فالاثنوة هي القلة التي اقل اما قلتها فبالقياس الى كل عدد فانها انقص من كل عدد واما انها اقل فلانها ليست كثيرة بالنسبة الى عدد اقل واذا لم نقس الاثنوة الى شيء آخر لم تكن قليلة واما سائر الاعداد فهي كثيرة في ذواتها بالاعتبار الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة بالقياس الى ما تحتها (فقد تحقق) ان تقابل الكثرة الاضافية والقلة الاضافية تقابل التضايف ٭

﴿ الفصل الثالث عشر في تقابل الواحد والكثير ﴾

(الفصل الثالث عشر في تقابل الواحد والكثير)

(انك ستعرف) ان اقسام التقابل اربعة فاقول ليس بينهما تقابل التضاد (اما اولا) فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد (واما ثانيا) فلان كل ضدين فموضوعهما واحد ولا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لان الوحدة الطارئة اذا طرأت فلابد وان تعدم الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت تلك الوحدات بطل موضوع الكثرة فان موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات (واما ثالثا) فلان الوحدات الموجودة في الكثرة مقومة لها ولا يمكن اعدام المعلول وهو الكثرة الا باعدام علته فانه ما دامت العلة تكون باقية استحال عدم المعلول فاذا لا يمكن اعدام المعلول وهو الكثرة الا باعدام ما فيها من الوحدات فلا يكون التنافي والتعاند بين الوحدة والكثرة اوليا فلا يكون بينهما تضاد بل ان كان ولابد فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارئة والوحدات الزائلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد (اما اولا) فلان الضدين يجب ان يكونا على غاية التباعد وليس الامر ههنا كذلك (واما ثانيا) فلان موضوع الضدين

يجب ان يكون واحداً وليس الامر هاهنا كذلك لان موضوع كل واحد من الوحدات الزائلة ليس موضوعا للوحدة الطارئة بل جزء موضوعه فبطل القول بالتضاد *

(و باطل) ان يكون التقابل بين الوحدة و الكثرة تقابل العدم والملكة لانه يستحيل ان يكون امران كل واحد منهما عدم ملكة بالقياس الى الآخر بل الملكة منهما هو الثابت في نفسه واما العدم فهو ان لا يحصل ذلك الشئ فاذا لا بد وان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا موجوداً و الآخر عدماً له فان كانت الوحدة هي الملكة والكثرة عبارة عن عدم الوحدة مع ان الكثرة عبارة عن الوحدات لزم ان يكون مجموع الامور الوجودية امرا عدمياً وهو باطل وان كانت الوحدة هي العدم والكثرة عبارة عن الوحدات لزم ان يكون مجموع الامور العدمية امرا وجوديا وهذا محال *

(وليس التقابل) بينهما تقابل السلب والايجاب لان ما كان من ذلك في الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان منه في الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة ويرجع الى ما ذكرناه *

(وليس بينهما) تقابل التضايف لوجهين (اما اولا) فلان الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمضاف يجب ان يكونا معا والشيئان يستحيل ان يكونا معاً ويكون احدهما اقدم من الآخر نعم الكثرة من حيث هي معلولة مضافة الى الوحدة من حيث هي علة وهما معان هذا الاعتبار لكن ليس اعتبار كون الوحدة وحدة والكثرة كثرة هو اعتبار كون الوحدة علة والكثرة معلولة (واما ثانيا) فلو كانت الكثرة مضافة الى الوحدة لكانت الوحدة مضافة الى الكثرة لما سيثبت ان الانعكاس واجب في المضافين ولو

كان كذلك لاستحال ان تعقل الوحدة الا اذا عقلت الكثرة ايضا وذلك باطل لانه لا يمكن ان تصير الوحدة معقولة عند الذهول عن الكثرة بل توجد الوحدة وان لم توجد الكثرة (فثبت) انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل اصلا بل التقابل انما يعرض لهما من جهة عارض عرض لهما وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هو مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيالا واحداً بل بينهما فرق كما علمت والمكيالية والمكيلية من باب المضاف فيكون التقابل عارضا لهما من جهة اضافة عارضة لماهيتهما وذلك هو المطلوب *

﴿ الفصل الرابع عشر في الهوهو وما يقابله ﴾

(الهوهو) ان يكون للكثير من وجه وحدة من وجه آخر فقياس الهو هو قياس الواحد فكل ماله يقال هو هو فاما ان يكون الهوهو بسبب الاتحاد في وصف عرضي او في وصف ذاتي فان كان في وصف عرضي فقد يكون في الكيف وذلك هو المشابهة وقد يكون في الكم وذلك هو المساواة وقد يكون في الاضافة وذلك هو المناسبة وقد يكون في الخاصة وذلك هو المشاكلة وقد يكون في اتحاد الاطراف وذلك هو المطابقة وقد يكون في اتحاد وضع الاجزاء وهو الموازاة وان كان في سائر الاعراض فليست لها اسما خاصا وان كان في وصف ذاتي فاما ان يكون في الجنس وذلك هو المجانسة واما ان يكون في النوع وهو المماثلة وكما ان الهوهو كالجنس لهذه الاقسام فالغير وهو مقابل الهو هو كالجنس لمقابلات هذه الاقسام وهي مثل الغير في الجنس و الغير في النوع والغير في الفصل والغير في العرض (ويجب ان يعلم) ان الشيء الواحد يجوز ان يكون غير النفسه بالعرض

واما

(الفصل الرابع عشر في الهوهو وما يقابله)

وأما الآخر فهو اسم خاص بالمغاثر بالشخص وهذه امور لفظية لا بد وان يكون معانيها ملخصة ويليق بهذا الموضع الكلام في المتقابلات*

﴿الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين واقسامها﴾

(المتقابلان) هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة واقسامهما اربعة (اولها) تقابل السلب والايجاب سواء كان مثل قولك زيد فرس زيد ليس بفرس اومثل قولك الفرس اللا فرس اومثل قولك الفرسية اللافرسية فهذه اقسام ثلاثة ولكن يجب ان تعلم ان التقابل الاول وبالذات هو ماليس فيه الموضوع فاما اذا اخذ فيه الموضوع كان التقابل لا بالذات بل بالقصد الثاني*

(واعلم) ان هذا التقابل منسوب الى القول والضمير لان السلوب ليس لها في انفسها ثبوت وتعين والا لكان في كل شيء امور غير متناهية لان فيه سلوبا غير متناهية (وثانيها) تقابل المتضايفين وسياتي ذكره في باب الاضافة (وثالثها) تقابل الضدين وهما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد او محل واحد وبينهما غاية الخلاف وذلك مثل الحرارة والبرودة والمائية والنارية ان اكتفى في الضدية تعاقبهما على محل ما هيولى كان اوموضوعاً (ورابعها) تقابل العدم والملكة فنه مشهور ومنه حقيق (اما المشهور) من الملكة فليس مثل الابصار بالفعل ولا مثل القوة على الابصار بل ان يكون الشخص بحيث متى شاء الابصار امكنه ذلك والمشهور من العدم هو ارتفاع هذا المعنى عن المادة المتهيئة لقبوله في الوقت الذي من شأنها ذلك مثل العمى للبصر والدرد للاسنان والصلع للشعر فان العمى ليس عدم البصر فقط فان الجرو(٢) الذي

(١) درد الرجل يدرد درداً ذهبت اسنانه رجل ادرد بين الدرد رداى ليس في فمه سن ج درد ١٢ محيط (٢) الجرو ولد الاسد والكلب ١٢

(الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين واقسامهما)

لم يفقح عادم البصر ولا يقال له اعمى *

(و اما العدم الحقيق) فهو عدم كل معنى وجودى يكون ممكنا لشئ اما بحسب جنسه اونوعه اوشخصه قبل الوقت اوفيه اما الذى بحسب الجنس اما القريب فكالانوثة التى هى عدم الذكورة الممكنة لجنس الحيوان اوكالفردية التى هى عدم الانقسام بمتساويين الممكن لجنس العدد واما بحسب الجنس البعيد فكعدم البصر عن الحائط مع ان ذلك ممكن له بحسب جنسه البعيد وهو كونه جسما واما الذى بحسب النوع فكعدم اللحية للمرأة الممكنة لنوع الانسان واما الذى يكون بحسب الشخص فقد يكون لان الوقت فات كالدرد وقد يكون لان الوقت لم يجئ كالمرد وقد يكون فى الوقت (وذلك العدم) اما ان يزول عنه كانتثار الشعر بداء الثعلب واما ان لا يزول كالعمى واذ قد ذكرنا اقسام المتقابلات فلنذكر الفرق بينهما اما الفرق بين تقابل السلب والايجاب وبين سائر الاقسام فلوجهين (اما اولا) فكون التقابل بينهما فى القول والضمير لا فى الوجود (واما ثانيا) فهو ان السلب والايجاب يكون احدهما لا محالة صادقا والآخر كاذبا وسائر المتقابلات يجوزان يكذبا جميعا اما فى المضاف فاذا قلت زيد بن خالد وابو خالد جاز ان يكذبا جميعا اما الضدان فانهما يكذبان عند عدم المحل وقد يكذبان ايضا عند وجود المحل عند الخلو عنهما سواء وجدت الواسطة كالاحمر و الاصفر او لم توجد كالشفاف و اما العدم والملكة المشهور ان فهما يكذبان قبل دخول الوقت (واما الحقيقيان) فيكذبان عند عدم المحل *

(واما الفرق) بين المتضايفين وسائر الاقسام فهو ان كل واحد من المتضايفين مقول بالقياس الى الآخر ملازم له وجودا وعدما فى الذهن وفى الخارج وليس

الامر

الامر في الثلاثة الباقية كذلك *

(واما الفرق) بين الضدين وبين العدم والملكة فهو ان الضدين امران وجوديان وعلة كل واحد منهما غير علة الآخر واما العدم فليس الا زوال نفس الملكة ولا علة له الا زوال علة الملكة فانا سنبين ان علة العدم عدم العلة كما ان الشمس اذا طلعت كانت علة لاشراق الجو واذا غابت كانت علة لا ظلامه

﴿ الفصل السادس عشر في ابحاث تتعلق بالتقابل ﴾

وهي ثلاثة (البحث الاول) في ان التقابل ليس جنساً لهذه الاقسام الاربعة (وبرهانه) ان المضائف ماهيته انه معقول بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه الماهية ان لا تجامع المضائف الآخر في موضوع واحد في زمان واحد ومن الجائز ان يعقل المضائف معقولا بالقياس الى غيره وان لم يخطر بالبال امتناع حصوله مع المضائف الآخر في المحل الواحد في الوقت الواحد واذا كان كذلك لم يكن المضائف متقوما بكونه متقابلا فلا يكون التقابل جنساً له

(البحث الثاني) في حل شكين يذكران على المتقابلين (احدهما) ان السواد من حيث هو ضد البياض معقول بالقياس الى البياض وهو من حيث انه معقول بالقياس اليه مضائف له فالسواد من حيث هو ضد للبياض مضائف له فاذاً كونه ضدا له اما ان تكون هو نفس اضافته او يكون داخلا في تلك الاضافة وكيف ما كان امتنع ان يجعل التضاد قسيما للاضافة (وثانيهما) ان التقابل من حيث هو مقابل من المضاف وانتم قد جعلتم المضاف اخص من المقابل فيكون ذلك محالا (وحل الاول) ان نقول الحرارة من حيث هي حرارة يصدق عليها كونها مضادة للبرودة من حيث هي برودة فان الحرارة من حيث هي هي منازعة للبرودة من حيث هي هي في الموضوع ويكذب على الحرارة انها

(الفصل السادس عشر في ابحاث تتعلق بالتقابل)

من حيث هي هي مضافة الى البرودة من حيث هي هي فان الحرارة من حيث هي هي غير مقول الماهية بالقياس الى البرودة من حيث هي هي فالتضاد اذاً غير التضايف ثم الحرارة من حيث هي مضادة للبرودة مضايفة لها فيكون التضاد عارضا لنفس الحرارة والبرودة ويكون التضايف عارضا للتضاد اوللحرارة اوللبرودة مع التضاد (وحل الثانى) ان قوله المقابل داخل تحت المضائف كاذب لان الضدين داخلان تحت المقابل وغير داخلين تحت المضايف ولو كان المقابل داخلا تحت المضايف لاستحال ذلك وكذلك العدم والملكة داخلان تحت المقابل وغير داخلين تحت المضايف بل المتقابلان من حيث هما متقابلان يعرض لهما التضايف ولا شك ان المقابل اعم من المقابل من حيث هو مقابل لان مطلق المقابل يصدق على كل ما يقال له انه مقابل سواء كان مفهومه هو انه مقابل له اوله ماهية عرض لها انها مقابلة ولا استحالة في ان يكون الخاص عارضا لكل ماله طبيعة العام عند اعتبار شرط يصير العام به اخص كاخذ الحيوانية من حيث هي حيوانية بشرط حذف سائر القيود فانه حينئذ يلزم الحيوانية امور غير محمولة على جزئيات الحيوان فان الحيوان الذى يكون كذلك يكون عديم النطق وليس كل حيوان يكون عديم النطق *

(البحث الثالث) فيما يدل على حصر المتقابلين فى هذه الاقسام الاربعة (وبيانه) ان نقول الامران اللذان لا يجتمعان فى موضوع واحد اما ان يكون كل واحد منهما وجوديا واما ان لا يكون كذلك فان كان واحد منهما وجوديا فاما ان تكون ماهية كل واحد منهما مقولة بالقياس الى الآخر واما ان لا تكون كذلك والاول هو تقابل المضافين والثانى تقابل الضدين وهذا نوع من

الحصر

الحصر لا يوجب ان يكون مابين المتضادين تلك الغاية من الخلاف على ان ذلك شرط من المتضادين فاذاً الحصر قاصر (واما اذالم يكونا وجوديين) بل احدهما وجودي والآخر عدمى فلا يخلو اما ان ينظر الى الايجاب والسلب بشرط وجود موضوع يستعد لقبول ذلك الايجاب بحسب جنسه او نوعه اوشخصه وذلك هو العدم والملكة الحقيقيتان واما ان يكون بشرط وجود الموضوع في الوقت الذى يمكن حصول ذلك الوصف فيه وذلك هو العدم والملكة المشهورتان واما ان لا يشترط فى الايجاب والسلب شيء من هذه الشرائط بل يعتبر حالهما على الاطلاق وذلك هو السلب والايجاب (ويظهر مما قلنا) ان العدم والملكة هما السالبة والموجبة بعينها مخصصة بجنس او نوع او موضوع او وقت او حال معين ٭

﴿الفصل السابع عشر في احكام الاضداد وهى ستة﴾

(الفصل السابع عشر في احكام الاضداد وهى ستة)

(الحكم الاول) ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للموضوع مثل البياض للثلج والسواد للقار (١) واما ان لا يكون كذلك وذلك على قسمين فانه اما ان يمتنع خلو المحل عنهما او لا يمتنع فالاول مثل الصحة والمرض فان بدن الحي لا يخلو عنهما على ما سيظهر فى موضعه والثانى على قسمين وذلك لان المحل عند خلوه عن الضدين اما ان يكون موصوفا بمايتوسطهما اولا يكون فالاول مثل الفاتر المتوسط بين الحار والبارد والاحمر المتوسط بين الاسود والابيض وهذا اذا كان للمتوسط اسم محصل وقدلا يكون له اسم محصل وحينئذ يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر لكن ليس كل مايعبر عنه بسلب الطرفين كان ذلك متوسطا فانا نقول

(١) القار شيء اسود يطلى به السفن والابل اوهو الزفت ١٢ محيط

للفلك انه لا ثقيل ولا خفيف ولا نشير به الى حصول حالة متوسطة بين الثقل والخفة له واما الثانى فهو مثل الشفاف فانه خال عن السواد والبياض وعن كل ما توسطهما (الحكم الثانى) ان الطبائع الجنسية لا تضاد بل التضاد انما تعرض للانواع الاخيرة ويدل عليه الاستقراء (وقد ظن) بعضهم وقوع التضاد فى الاجناس لان الخير والشر ضدان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة (وهذا الظن خطأ) اما اولا فلا نسلم ان الخير والشر ضدان لان الخير عبارة عن حصول كمال الشئ والشر عبارة عن عدم ذلك الكمال فهما تقابل العدم والملكة (واما ثانيا) فلا نسلم ان الخير والشر جنسان لانواع كثيرة وذلك لان كل ما وافق الانسان ويلائمه فانه يسميه خيرا وكل ما لا يلائمه فانه يسميه شرا فالخيرية عبارة عن كون تلك الاشياء ملائمة واعتبار كون تلك الامور ملائمة للانسان اعتبار امر خارج عن ماهيات تلك الامور فان الحلاوة مثلا لها ماهية ثم يعرض لها كونها ملائمة لحس الذوق فاذا كانت الخيرية والشرية عبارتين عن احوال خارجة عن الماهيات التى تقالان عليها وجب ان لا تكونا مقولتين عليها قول الجنس ثم اذا اعتبرنا نفس الملائمة والمنافرة مجردا عن موضوعيهما كانتا ماهيتين نسبيتين نوعيتين فلا يلزم من تضادهما حينئذ تضاد الجنس (الحكم الثالث) ان من شروط عروض التضاد للانواع الاخيرة دخولها تحت جنس واحد قريب يدل عليه الاستقراء (وظن بعضهم) خلاف ذلك لان الشجاعة مضادة للتهور مع انهما داخلتان تحت جنسين فان الشجاعة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة (وهذا الظن خطأ) لان الشجاعة فى نفسها كيفية وكونها فضيلة صفة عارضة لها خارجة عن ماهيتها وكذلك التهور فى نفسه كيفية ويعرض له ان يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة

ليستا من الاجناس بل من العوارض والشجاعة فى ماهيتها وسط بين التهور والجبن فلا تكون مضادة لهما واما التهور والجبن فلما كانا فى غاية التباعد كانا متضادين ثم الشجاعة لها عارض وهو كونها فضيلة والتهور له عارض وهو كونه رذيلة وبين هذين العارضين تضاد ولا يلزم من وقوع التضادين العارضين وقوع التضادين المعروضين (الحكم الرابع) ان ضد الواحد واحد لان الضد هو الذى يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فنقول الذى يلزم من وجوده عدم البياض مثلا اما ان يكون شيئا واحداً واما ان يكون اكثر من واحد فان كان شيئا واحداً لم يكن ضد البياض الا ذلك الواحد وان كان هناك امور كثيرة يلزم من وجود كل واحد منها عدم البياض فلا يخلو اما ان تكون مخالفة بعض تلك الامور للبياض اقل من مخالفة الباقى واما ان يكون كل تلك الامور فى غاية المخالفة للبياض فان كانت مخالفة بعض تلك الامور للبياض اقل من مخالفة الباقى لم تكن كل تلك الامور ضدا للبياض لانا شرطنا فى الضدين ان تكون بينهما غاية الخلاف وان كانت تلك الامور كلها فى غاية الخلاف للبياض فذلك محال لان التخالف بين تلك الامور وبين البياض اما ان يكون من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كان البياض يخالف تلك الامور من جهة واحدة كانت تلك الامور مشتركة فى جهة واحدة بها تكون مخالفة للبياض فتلك الامور انما تكون مضادة للبياض باعتبار تلك الجهة الواحدة فيكون مضاد البياض تلك الجهة الواحدة فضد الواحد واحد وان كان البياض يخالف تلك الامور بحسب جهات كثيرة فيه كان ذلك وجوها فى التضاد لا وجها واحدا وليس كلامنا فيه (ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان يكون البياض بالاعتبار الواحد يخالف امورا كثيرة وان لم يكن

لتلك الامور اشتراك في امر واحد به تقع المخالفة فانه لا يلزم من اشتراك تلك الامور في مضادة البياض اشتراكها في امر باعتباره تقع المضادة فانا سنبين في باب العلة و المعلول ان الامور المختلفة في الماهية يجوز ان تكون مشتركة في لازم واحد واقرب مايدل عليه ان الاشتراك في المضادة ان كان مستندا الى امر مشترك بين تلك الامور ثم لزوم مابه الاشتراك لمابه الاختلاف ليس بواسطة امر آخر مشترك والالزم التسلسل وعلى كل حال ينتهي الى ان تصير جهة الاشتراك لازمة لجهة الاختلاف واذا جاز ذلك جاز ان تكون مضادة البياض امرا مشتركا بين ماهيات كثيرة (فان قيل) قولكم بان ضد الواحد واحد باطل بالشجاعة فان لها ضدين وهما التهور والجبن (قلنا) ليس بين ماهية الشجاعة و بين ماهية الجبن و التهور مضادة لان الشجاعة وسط بين التهور والجبن والوسط لا يضاد الطرفين ثم الشجاعة عرض لها ان تكون فضيلة و التهور و الجبن عرض لهما ان يكونا رذيلتين فالتضاد بين الرذيلة والفضيلة فليس للواحد ضد اكثر من واحد (الحكم الخامس) ان الاضداد منها مايصح حصول بعضها عقيب البعض مثل البياض والسواد ومنها ما لا يصح مثل الحركة عن الوسط والحركة الى الوسط فانه يمتنع تعاقبهما لما ثبت ان بين كل حركتين سكونا ومع ذلك فالاكثر ان الانتقال الى الضد انما يكون بعد الانتقال الى الوسائط مثل ان الابيض يغبر او يحمر او يخضر ثم يسود (الحكم السادس) انه ثبت ان الاضداد هي الانواع الاخيرة الداخلة تحت جنس قريب واحد ولا شك ان موضوعها يكون واحدا ثم ذلك على وجهين (احدهما) ان يكون الموضوع قابلا للضدين من غير استحالة في غيرهما مثل ان الجسم الحار قد يصير باردا (وثانيهما)

ان

ان لا يتغير الموضوع فيهما الا بعد تغيره في غيرهما مثل ان الجسم الحلو لا يصير مرا الا اذا تبدل مزاجه اولا ه

﴿ الفصل الثامن عشر في ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد ﴾

(قد عرفت) ان التقابل بالسلب والايجاب انما يكون في العقد والقول ولا شك ان القول تابع للعقد فلينظر في هذه المتعاقدات من حيث هي متعقدة فليكن عقد في الخير انه خير وعقد فيه انه ليس بشر وعقد في الشر انه ليس بخير وعقد فيه انه شر (فنقول) التنافي بين عقد انه خير و بين عقد انه ليس بخير اقوى من التنافي بين عقد انه خير و بين عقد انه شر و يدل عليه امور خمسة (الاول) ان ما ليس بخير ففيه عقد انه ليس بخير و عقد انه خير و عقد انه ليس بشر وعقد انه شر (فنقول) عقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر لانهما قد يصدقان ولا ينافيه ايضا عقد انه ليس بشر لانهما قد يصدقان ايضا فاذاً المنافي له عقد انه خير و اذا ثبت ان المنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير ثبت ان يكون المنافي لعقد انه خير هو عقد انه ليس بخير تحقيقا للمنافاة من الجانبين (الثاني) اذا قلنا للخير انه خير صدقنا في امر ذاتي و اذا قلنا انه ليس بشر صدقنا في امر عرضي لان السلوب اوصاف عرضية ولانه امر انما تقرر بسبب نسبته الى غيره (واذا ثبت ذلك فنقول) اذا قلنا ليس بخير فقد رفعنا عنه ذاته واذا قلنا انه شر فقد رفعنا عنه الامر العرضي وهو كونه ليس بشر ومعلوم ان المعاندة بين ماهية الشئ وبين رفع تلك الماهية اقوى من المعاندة بين الماهية و بين رفع عوارضها وايضا فان لوازم الماهية معلولة لها وارتفاع المعلول مسبوق بارتفاع العلة فاذاً معاندة عقد انه ليس بخير بعقد انه خير اقدم من معاندة عقد انه شر

(الفصل الثامن عشر في ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد)

لمعتقد انه خير فتكون اقوى (الثالث) ان الشر لولا انه ليس بخير ماكان يمتنع اعتقاد انه خير وانه شر ولو كان بدل الشر شيئاً آخر مماليس بخير لكان مع ذلك يستحيل اعتقاد انه خير وانه ليس بخير وذلك يدل على انه ليس التنافي في الاول وبالذات الا بين الايجاب والسلب (الرابع) ان الخير يمكن ان يعتقد فيه عقائد غير متناهية كلها كاذبة مثل ان يعتقد بياضا وحجرا ومثلثا وساير مالانهاية له وقد عرفت ان ضد الواحد واحد فاذاً الضد بالحقيقة ما يعم كل هذه الامور وهو عقد انه ليس بخير فمعاندته اقوى من معاندة سائر الامور (الخامس) ان كثيراً من المحمولات لا اضداد لها مع ان معاند القضية فيها السلب كقولنا هذا انسان وهذا ليس بانسان فاذاً مقابل الموجبة بما هي موجبة ليس ما اوجب فيها ضد محمولها والا لكان لكل موجبة ضد مقابل فبقي ان مقابل الموجبة بما هي الموجبة السالبة التي تقابلها في كل مادة (ولقائل ان يقول) ماذكرتموه يدل على ان التقابل بالسلب والايجاب اعم من التقابل بالتضاد ولكن لم قلتم انه متى كان اعم كان اقوى (ويمكن ان يجاب) بان الحكم اذا ثبت في العام والخاص فثبوته في العام يكون اولا وبالذات وفي الخاص ثانيا وبالعرض *

﴿ الفصل التاسع عشر في حكاية ماقيل في جعل الوحدة والكثرة مبادي الاشياء ﴾

(الامور الطبيعية) هي التي يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة معها مثل الانسانية فانه لا يمكن تعقلها الا في مادة معينة والامور التعليمية هي التي لا يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة مثل الدائرة والمثلث فانه لا يتوقف تعقلهما على تعقل مادة معينة لهما (واذا عرفت ذلك فنقول) من القدماء من قدم التعليميات على الطبيعيات من وجهين (الاول) هو ان التعليميات وهي المقادير والاعداد

(الفصل التاسع عشر في حكاية ماقيل في جعل الوحدة والكثرة مبادي الاشياء)

والاعداد والاشكال هي الامور المعقولة بانفسها وتندرج فيها الاين ومتى والوضع فان كل ذلك امور منسوبة الى الكم فاما الكيفيات فهي غير معقولة بنفسها ولذلك يتعذر تحديدها فان من حاول تحديد انواع الالوان والطعوم والروايح وغيرذلك فقد تكلف شططا وذلك بسبب ان العقل لا يدركها بل انما يتخيلها الخيال تبعا للحس (الثاني) ان التعليميات علة للطبيعيات ثم انهم اختلفوا فقال فيثاغورس الوحدة مبدأ اول للعدد والعدد علة للجسمانيات اما كون الوحدة مبدأ للعدد فعلى ثلاثة اوجه (اولها) على وجه العدد العددي وذلك ان يجعل الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية (وثانيها) على وجه العدد التعليمي وهو ان تجعل الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث (وثالثها) على وجه التكرار وهو انشاء العدد بتكرير وحدة بعينها لا باضافة الاخرى اليها واما كون العدد مبدأ للجسمانيات فنهم من جعل العدد اولا مبدأ للصور الهندسية ثم جعل الصور الهندسية مبدأ للجسمانيات فجعل الخط مركبا من الوحدتين والسطح من اربع وحدات (ثم من هؤلاء) من يمنع عن تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى بأسا بان تكون التعليميات مركبة من اعداد ثم يعرض لها بعد التركيب ان ينقسم الى غير النهاية ومنهم من لم يوسط الصور الهندسية بين العدد وبين الجسمانيات بل جعل لكل مرتبة من مراتب الاعداد صورة مطابقة لصورة طبيعية حتى تكون عند التجريد رتبة عدد وعند الخلط صورة انسان او فرس مثلا ٠

(ومن الناس) من جعل المبادى الزائدة والناقصة والمساوية وجعل المساوى مكان الهيولى اذ عنه الاستحالة الى احد الطرفين ومنهم من جعله مكان الصورة لانه المحصور والمحدود ولا حد للزائد والناقص ٠

(واعلم) ان الناس قد اكثروا على هؤلاء من الالزامات (واما نحن فقد بينا) ان الوحدة والعدد اعراض متقومة بالجواهر ولا سيما المساوي والزائد والناقص فانها امور اضافية تعرض بعد استكمال الماهيات فكيف تكون مباديا لمقوماتها (وايضا) فتلك الوحدات اما ان تكون متساوية اولا تكون فان كانت متساوية لم يكن الاختلاف بين الاشياء الا بزيادة تلك الوحدات ونقصانها فيكون الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والآخر اقل لكن الاقل موجود في الاكثر فاحدهما موجود في الآخر هذا خلف (وان جعل) الوحدات غير متشابهة فمن المحال ان يقع الاختلاف في نفس مفهوم الواحدية كما سبق فلا بد وان يقع في ماهيات اخرى مقارنة للوحدة فلا تكون المبادي للاشياء هي الوحدة (ولما كان هذا المذهب) في غاية الضعف قنعنا في الكلام عليه بهذا القدر واحلنا الاستقصاء فيه على الكتب القديمة (ولنتكلم) الآن في المثل فان الكلام فيه مناسب لما نحن فيه

﴿ الفصل العشرون في ابطال المثل ﴾

(من الناس) من زعم ان القسمة العقلية توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان معقول ابدي (واحتجوا) عليه بان الانسان من حيث هو انسان موجود اذ لو لم يكن الانسان موجودا لم يكن هذا الانسان موجودا لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد هذا الشخص فان لم يكن الانسان في الوجود لم يكن الانسان الذي مع هذا القيد في الوجود واذا ثبت ان الانسان موجود ولا شك ان ماهية الانسان مشتركة بين هذه الاشخاص المحسوسة فيجب ان يكون مجردا عن جميع العوارض والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة

(الفصل العشرون في ابطال المثل)

المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد المشترك غير فاسد بفساد هذه المحسوسات فاذاً ههنا انسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة فيجب ان يكون مجرداً عن كل العوارض باقيا ثابتا ابديا وهو المطلوب (والجواب) عنه ما بينا من الفرق بين الانسان لا بشرط شيء وبين الانسان بشرط لا شيء فالانسان بالاعتبار الاول موجود ولكنه لا يجب ان يكون مجردا لان الانسان بلا شرط هو اعتبار الانسان من حيث هو انسان فقط مع قطع النظر عما معه من القيود (واما الاعتبار الثاني) وهو الانسان بشرط ان لا يكون معه مفهوم آخر فذلك مما لا يمكن ان يكون موجوداً ولا الحجة التي ذكروها توجب ذلك (ثم اعلم) ان افلاطون اثبت للطبيعيات صوراً مفارقة ولم يثبت للتعليميات صورا مفارقة ومنهم من عكس الامر فاثبت للتعليميات ولم يثبت للطبيعيات وزعم ان الطبيعيات انما تكون من مفارقة الصور التعليمية للمادة مثلا التقعير معنى مفارق فاذا صار مقارنا للمادة حصلت الفطوسة وهي صورة طبيعية *

(وزعم الشيخ الفاضل ابو نصر الفارابي) في كتاب اتفاق رأى الحكيمين انه لا خلاف بين ارسطو وافلاطون الا في اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدأ الاول وذلك بان تكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدأ الاول كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هي التي يسميها افلاطون بالمثل (وهذا التاويل حسن) ومع ذلك فانه يجب علينا اقامة البرهان على ابطال المثل المفارقة (فنقول) الدليل على بطلان القول بهذه المثل انا لو قدرنا انسانا مجردا في الوجود الخارجي لكان لا يخلوا اما ان يكون مشتركا بين الاشخاص المحسوسة او لا يكون

كذلك ومحال ان يكون مشتركا لان الانسانية التي في عمرو ان كانت بعينها وشخصها موجودة في زيد كان مايعرض لها في زيد من الصفات الغير الاضافية مثل السواد والبياض وغيرهما موجودة لها وهي في عمرو فيلزم في كل صفة حاصلة في زيد ان تكون حاصلة لعمرو وان تكون الذات الواحدة موصوفة بالاضداد المتعاندة وكل ذلك محال (واما ان كانت) المثل المفارقة غير مشترك فهاهذا الك باطل لان الانسانية المجردة اما ان تكون مساوية في الماهية النوعية للانسانية المحسوسة اولا تكون فان كانت مساوية لها لزم محالات كثيرة ولنذكر منها ثلاثة (اما اولا) فقد بينا ان الماهية النوعية انما تتكثر وتتشخص بسبب المادة وعوارضها فتلك الانسانية المجردة انما تشخصت وامتازت عن سائر الاشخاص المساوية لها في النوع بسبب المادة فتلك الانسانية مع انها تكون مجردة تكون مادية هذا خلف (واما ثانيا) فلان الانسانية المعقولة والانسانية المحسوسة اذا كانتا متساويتين في الماهية وجب ان يصح على كل واحدة منهما مايصح على الاخرى فيلزم ان يصح على الانسان المحسوس ان يصير انسانا معقولا ازليا ابديا وعلى الانسان المعقول ان يصير انسانا محسوسا فاسدا آحاديا وكل ذلك محال (واما ثالثا) فلان الانسان المحسوس اما ان يكون محتاجا الى الانسان المعقول اولا يكون محتاجا اليه فان كان محتاجا اليه فتلك الحاجة اما ان تكون لنفس ماهيته فيلزم منه احتياج الانسان المعقول الى انسان آخر معقول لا الى نهاية بل يلزم حاجة ذلك الانسان المعقول الى نفسه وان احتاج اليه لا لنفس ماهيته بل لشيء من عوارضه كانت عوارض الشيء توجب وجود شيء اقدم منه وهو محال وان كان الانسان المحسوس غير محتاج الى الانسان المعقول لم تكن المفارقات عللا

للمحسوسات ولا مبادياً لها واما ان لم يكن الانسان المعقول مساوياً للانسان المحسوس لم يكن مثالاً له وليس كلامنا فيه *

(الوجه الثاني) في ابطال هذه المثل انه يلزم ان تكون تلك المفارقات انقص واقل حالا من المقارنات فانا نعلم ان الشكل الانساني الساذج اخس من الشكل الانساني الحي الفاعل فهذا القدر من الكلام الكلي كاف في ابطال هذه المثل (واما الكلام المفصل في ابطالها) فسيأتي عند بياننا امتناع مفارقة الصور والاعراض عن موادها (واما ان الصور العقلية) كيف تكون كلية فسيأتي في باب العلم واما الفرق بين الكلي والكل فسيأتي في باب الاضافة *

﴿ الباب الرابع في الوجوب والامكان والامتناع وفيه اثنا عشر فصلا ﴾

﴿ الفصل الاول في تعريف الواجب والممكن والممتنع ﴾

(اعلم) انه لا يمكننا تعريف كل واحد من هذه الامور الثلاثة الا ببيانات دورية لانا اذا حاولنا تعريف الواحد منها لم نجد شيئا نعرفه به الا بسلب الآخرين عنه مثل ان نقول الممكن هو الذي لا يكون ضروريا والضروري هو الذي لا يمكن عدمه (١) او الذي لا يمكن وجوده (٢) وإذا لم نجد شيئا في تعريف كل واحد منها الا سلب الآخرين عنه صار التعريف دوريا (وبقي ها هنا شيء) وهو ان كل ما كان من هذه الثلاثة اقرب الى طبيعة الوجود كان اعرف عند العقل ولما كان الوجوب اقرب اليه لا جرم كان اعرف عند العقل فلهذا يكون تعريف الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس واما تفصيل القول في معاني الممكن وفي اقسام الواجب فذلك مما قد ذكرناه في المنطق فلا نعيده ثانيا فلنذكر ها هنا نمطا آخر من الكلام لائقا بهذا الموضع *

(الباب الرابع في الوجوب والامكان والامتناع) (الفصل الاول في تعريف الواجب والممكن والممتنع)

(١) اي اذا كان ضروري الوجود ١٢ (٢) اي اذا كان ضروري العدم ١٢

﴿ الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والامكان ﴾

(اعلم) ان الممكن له امران (احدهما) انه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم (وثانيهما) ان له حاجة في الوجود والعدم الى الغير وحاجته الى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم وبين هذين الاعتبارين فرق من وجهين (الاول) هو انا اذا حكمنا على شيء بانه في وجوده محتاج الى الغير طلب العقل لذلك علة فاذا اسندنا ذلك الى كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم قنع العقل بذلك ولولا ان عدم اقتضائه للوجود والعدم مغاير لتعلقه بالغير لما صح هذا النوع من التعليل (الثاني) ان كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم هذا باعتبار حاله من حيث هو مغاير مع قطع النظر عن وجود غيره وعدمه واما تعلقه بالغير وتوقفه عليه فذلك اعتبار حاله مع الغير ومن المعلوم ان اعتبار حال الشيء من حيث هو هو مغاير لاعتبار حاله من حيث انه مع غيره فظهر الفرق بين هذين الاعتبارين واذا عرفت الفرق بينهما في جانب الامكان فظهر الفرق بينهما ايضا في جانب الوجوب فان الوجوب ايضا له امران احدهما كونه مستحقا للوجود من ذاته والثاني عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا الاعتبار وهو عدم توقفه في وجوده على الغير معلول الاعتبار الاول وهو كونه مستحقا للوجود من ذاته وهذا التفصيل لا بد منه في البحث عن حقيقة الواجب والممكن *

﴿ الفصل الثالث في ان الوجوب امر ثبوتي ﴾

(فنقول) الوجوب بالاعتبار الاول وهو كونه مستحقا للوجود من ذاته امر ثبوتي فاما الاعتبار الثاني وهو عدم توقفه على الغير فلاشك انه امر سلبي (والدليل) على انه بالاعتبار الاول ثبوتي وجوه اربعة (الاول) هو ان

استحقاق

(الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والامكان)

(الفصل الثالث في ان الوجوب امر ثبوتي)

استحقاق الوجود في مقابلة لا استحقاق الوجود ولا استحقاق الوجود يصدق على امرين احدهما الممتنع وهو واجب العدم والآخر الممكن وهو جائز العدم فاذاً لا استحقاق الوجود صادق على المعدوم والصادق على المعدوم يمتنع ان يكون ثبوتيا لان المعدوم مستحيل ان يكون موصوفا بوصف ثبوتي فاذاً لا استحقاق الوجود وصف سلبي فيجب ان يكون استحقاق الوجود وصفا ثبوتيا ضرورة اختلاف النقيضين بالسلب والايجاب (فان قيل) قولكم اللااستحقاق محمول على الممتنع والممكن وهما معدومان مغالطة لان الممتنع اما ان يكون له تخصص وتميز في نفسه او لا يكون فان كان له في نفسه تخصص امكن ان يكون موصوفا باللااستحقاق وان كان وصفا ثبوتيا وان لم يكن له في نفسه تخصص حتى يكون مستعداً للموضوعية ولا الاستحقاق في نفسه بامر معقول حتى يستعد للمحمولية لم يكن الحكم باللااستحقاق على الممتنع الا من حيث ان الذهن يستحضر ماهيته ثم يحكم عليها بلا استحقاق حصول الوجود الخارجي لها فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة في الذهن والحكم هو لا استحقاق حصول الوجود الخارجي لها كما ستعرفه في باب الوجود واذا كان كذلك لم يكن المحكوم عليه باللااستحقاق الا امراً ثبوتيا في الذهن واذا كان كذلك جاز ان يكون اللا استحقاق ايضا وصفا ثبوتيا واندفع كلامكم (وعليه اعتراض يظهر) من الامور المذكورة في الوجه الثاني وهو ان استحقاق الوجود عبارة عن نسبة خاصة للماهية الى الوجود وتلك النسبة ليس تحققها بحسب فرض العقل فان الشيء في نفسه واجب سواء اعتبره العقل او لم يعتبره ولو جاز ان لا يكون اقتضاء الوجود وصفا وجوديا مع انه في نفسه نسبة محققة محصلة لجاز ان يقال ان نسبة الجسم الى الجهة والحيز بالحصول فيه ليس امراً ثبوتيا بل

عدميا وعند هذا يظهر للمنصف ان الاشتباه الواقع في ان الوجوب هل هو امر ثبوتي ام لا انما كان بسبب عدم التمييز بين المعنيين المذكورين فتارة يسبق الذهن من الوجوب الى عدم توقفه في الغير فحينئذ يحكم بكونه عدميا وتارة الى كونه عبارة عن استحقاق الوجود فحينئذ يحكم بكونه ثبوتيا فان اقتضاء الثبوت كيف لا يكون ثبوتيا ولكن لعدم التمييز بين المفهومين ربما تحير الذهن (الوجه الثالث) هو ان الشيء مالم يجب اولا لا يوجد فاذاً الوجوب سابق على الوجود فانه لا بد من تقدم جهة الاستحقاق على حصول المستحق وجهة الاستحقاق في الواجب هو كونه مستحقا للوجود من ذاته ووجود الشيء سابق على اوصافه السلبية لان السلوب ليس لها في انفسها تعينات وتخصصات والا لكانت امورا ثبوتية بل تخصصها وتعينها تابع لتخصص الموجودات التي وصفت بتلك السلوب (واذا ثبت) ذلك كان وجود الشيء سابقا على سلب غيره عنه واذا كانت السلوب باسرها متأخرة عن وجود الشيء وكان الوجوب امرا سلبيا لكان متأخرا في الاعتبار عن الوجود لكنا بينا ان الوجوب سابق على الوجود فوجب ان لا يكون وصفا سلبيا (ولقائل ان تقول) استحقاق الوجود سابق عليه و السابق على وجود الشيء يمتنع ان يكون صفة ثابتة للشيء وهذا بديهي (الوجه الرابع) ان الوجوب تأكد الوجود فلو كان وصفا عدميا لكان الشيء متأكدا بنقيضه وذلك محال (ومن الناس) من احتج على كون الوجوب ثبوتيا بان الوجوب نقيض الامتناع و الامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان موصوفه يجب ان يكون ثبوتيا فحينئذ يكون الممتنع ثابتا هذا خلف واذا كان الوجوب نقيضا للامتناع والامتناع عدمي لزم ان يكون الوجوب ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت (لقائل ان يقول) كان الوجوب يقابله

الامتناع

الامتناع كذلك يقابله الامكان فالامكان عدمي او ثبوتي فان جعلتم الامكان ثبوتيا والوجوب مقابله ومقابل الثبوت عدم لزم ان يكون الوجوب عدميا وان جعلتم الامكان عدميا وهو مقابل الامتناع لزم ان يكون الامتناع ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت و اذا كان الامتناع ثبوتيا و الوجوب مقابله لزم ان يكون عدمياً لان عدم الثبوت عدم (والحق) ان الوجوب لا يناقض الامتناع بل هو احد اجزاء نقيضه (ولمن جعل الوجوب عدميا) ان يحتج بامور ثلاثة (اولها) ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان مساويا في ثبوته لسائر الموجودات و مخالفا في ماهيته لها فيكون وجوده زائدا على ماهيته فاما ان تكون ماهيته مستحقة لما هي هي لذلك الوجود اولا تكون فان لم تكن لم يكن الوجوب واجب الثبوت بل كان ممكن الزوال واذا كان الوجوب ممكن الزوال كان الواجب ايضا ممكن الزوال فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وان كانت ماهيته مستحقة لذلك الوجود لما هي هي كان استحقاق ماهيته لوجوده زائدا على ماهيته وعلى وجوده فيكون وجوب الوجود زائدا عليه والكلام فيه كالكلام في الاول و يتسلسل (وثانيها) ان الوجوب متقدم على الوجود لانه عبارة عن استحقاق الوجود واستحقاق الوجود متقدم على نفس الوجود على ما يفتموه فلو كان الوجوب وصفا ثبوتيا لزم ان يكون ثبوت الصفة للماهية سابقا على ثبوت نفس الماهية وذلك محال (وثالثها) انه لو كان الوجوب وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون داخلا في ماهية الواجب او خارجا عنها و محال ان يكون داخلا فيها لان استحقاق الوجود نسبة للماهية الى الوجود وماهية الشيء متقدمة على انتسابها الى غيرها فاذاً ماهية الشيء متقدمة على وجوبها و المتقدم

يستحيل ان يتقوم بالمتأخر ومحال ايضا ان يكون خارجا عنها لوجهين (احدهما) ان الوصف الثبوتي الخارج عن الماهية متقوم بها والمتقوم بالماهية محتاج اليها ممكن في ذاتها فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات والممكن انما يجب بوجوب سببه فلماهيته وجوب آخر قبل هذا الوجوب وهذا محال لانه يلزم منه التسلسل (وثانيهما) ان اقتضاء الماهية للوجود لو كان وصفا ثبوتيا زائدا لكان اقتضاء الماهية لذلك الوصف ايضا زائدا ويلزم منه التسلسل وهذه كلمات مشكلة نسأل الله تعالى التوفيق لتحقيق الحق فيها ٭

﴿ الفصل الرابع في ان الامكان العام هل هو امر ثبوتي ام لا ﴾

(لمن زعم) انه عدمي ان يحتج بانه مقول على الممكن الخاص الذي يجوز ان يكون معدوما ومايجوز حمله على المعدوم كان عدميا فالامكان العام وصف عدمي (ولمن زعم) انه ثبوتي ان يقول انه نقيض الامتناع الذي هو وصف عدمي ونقيض العدمي يجب ان يكون ثبوتيا (واعلم) انه بتقدير كونه ثبوتيا لايمكن ان يكون مقولا على ما تحته قول الجنس على انواعه والا لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد دخولهما فيه بفصل فيكون الواجب مركبا عن الجنس والفصل وهو محال وايضا فقد تعقل الماهية مع الذهول عن كونها واجبة اوممكنة وذلك يدل على انه ليس من المقومات ٭

﴿ الفصل الخامس في ان الامكان الخاص هل هو امر ثبوتي ام لا ﴾

(الاكثرون) اعتقدوا كونه ثبوتيا (وعمدة الحجج فيه) انه ان كان عدميا فلافرق بين قول القائل امكانه عدمي وبين قوله لا امكان له فلو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن الشيء في ذاته ممكنا فاذاً الامكان امر وجودي (والحجة)

منقوضة

د الواجب

منقوضة بالامتناع فانه ان جاز ان يكون الممتنع ممتنعاً فذ انه مع ان الامتناع لا يمكن ان يكون حكماً ثبوتياً فليكن الامكان كذلك وايضاً يلزم منه ان يكون نفس العدم امراً وجودياً فان العدم ان لم يكن وصفاً ثبوتياً لم يكن العدم ثابتاً له فكان معدوماً ما انه معدوم وما ليس بمعدوم فهو موجود وقد فرضناه معدوماً هذا خلف فاذاً العدم امر وجودي واي استحالة اظهر من ان يجعل الشيء نفس مقابله او يوصف بمقابله (ثم الجواب عنه) ان المعدوم انما يوصف بالامكان اذا احضر في العقل وحينئذ يكون موجوداً من الموجودات الذهنية فصح وصفه بالامكان او الاستحالة فاي حاجة الى طلب قابل آخر للامكان (فان قيل) العقل اذا احضره في الذهن فيقضي عليه بان له امكاناً موجوداً في الاعيان وان كان هو معدوماً فيها (فنقول) انه ليس كذلك فان العقل لا يقضي بوجود امكانه في الخارج بل بامكان وجوده في الخارج وهذا القضاء الثاني لا يستدعي موصوفاً خارجياً كما ذكرناه في المثالين (وقالوا) ايضاً الامكان لكونه عدماً للامتناع العدمي وجودي (فنقول) بل هو لكونه عدماً للوجوب الوجودي عدمي فان جعلوا الوجوب عدمياً فقدنا قضوا لانه عدم الامتناع العدمي (والحق) عندي ان الامكان ليس وصفاً ثبوتياً وبراهينه خمسة (الاول) لو كان الامكان امراً ثبوتياً لكان اما ان يكون ممكن الثبوت او واجب الثبوت ومحال ان يكون واجب الثبوت لوجهين (اما اولا) فلان واجب الوجود لا يكون اكثر من واحد (واما ثانيا) فلان الامكان عارض للممكنات وكل ما كان عارضاً للمحتاج وتابعاً له فهو بالحاجة اولى فاذاً الامكان ممكن لذاته فيلزم التسلسل (ولا يقال) بان ثبوته للممكن واجب فكيف حكمتم عليه بالامكان (لانا نقول) يجوز ان يكون الشيء في ذاته ممكناً وان كان ثبوته لغيره

واجبا كجميع لوازم الماهيات (ولا يقال) بان امكان الامكان هو نفس كونه امكانا (لانا نقول) اذا كان الامكان امرا وجوديا كان وجوده زائدا على ماهيته و الامكان وصف يعرض له بالنسبة الى وجوده والعارض مغاير للمعروض فامكان وجوده يكون زائدا على ماهيته (الثاني) وهو ان امكان قبول السواد مغاير لامكان قبول البياض لانه يصح ان يعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فان كانت المادة قابلة لامور غير متناهية على البدل لزم ان تكون فيها امكانات غير متناهية فتكون فيها معان غير متناهية هذا خلف (فان قيل) الحكماء عولوا في بيان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ان مفهوم انه صدر عنه كذا غير مفهوم انه صدر عنه شيء آخر وانتم قد زيفتم هذه الطريقة فكيف عولتم عليها الآن (فنقول) هب انا زيفناها ولكنها لازمة على اصولهم وايضا فلا شك ان اختلاف المفهوم يدل على التغاير ولكنا قلنا في العلة التي يصدر عنها معلولان ان اختلاف المفهوم عائد الى نسبة المؤثر الى الاثرين لا الى نفس المؤثر فلا يجب وقوع الكثرة في ذات المؤثر واما هاهنا فاختلاف المفهوم انما وقع في هذه الامكانات المشخصة فلا جرم اقتضى ذلك وقوع التعدد فيها (الثالث) انه لو كانت الامكانات ثبوتية لكانت اما غنية عن المؤثر او محتاجة اليه والاول باطل لان كل موجود لا يكون واجب الوجود فهو محتاج الى السبب فان احتاجت الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون تلك الماهية او شيئا آخر ومحال ان يكون المؤثر شيئا آخر لان الامر الخارجي لا يعطي صفة للشيء الا بعد ان يكون ذلك الشيء قابلا لها فاذاً هذه الامكانات انما تفيض عن واهبها بعد ان تكون الماهية قابلة لها وذلك القبول هو الامكان فاذاً قبل الامكان امكان ويتسلسل او ينتهي الى امكان لا يكون حاصلا من الفاعل

الخارجي

الخارجي و هو المطلوب و اما ان كان المؤثر في تلك الامكانات هو نفس تلك الماهيات فهو باطل لثلاثة اوجه (اما اولا) فلان تأثير الماهية في وجود ذلك الامكان وقبوله له اما ان يكون بجهة واحدة فيكون الشيء الواحد بالجهة الواحدة فاعلا وقابلا وهو عندهم محال اوبجهتين فيعود الى القسم الذي قد ابطلناه (واما ثانيا) فلان العلة عندهم متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود الامكان لكان وجود الماهية قبل امكانها هذا خلف (واما ثالثا) فلان الاتصاف بالوصف الوجودي متأخر عن وجود الموصوف فلو جعلنا الماهية علة لوجود الامكان والامكان متقدم على وجود الماهية لزم ان يكون وجود الوصف سابقا على وجود الموصوف وهو محال (الرابع) انه لو كان الامكان امرا ثبوتيا لاستدعى محلا ثابتا ومحله اما ان يكون هو نفس ذلك الشيء اوشيئا آخر والاول باطل لان الشيء قبل حدوثه موصوف بالامكان وقبل حدوثه يستحيل ان يكون موصوفا بوصف وجودي * والثاني باطل لان الامكان للماهيات صفة لازمة لها ولوازم الماهية يمتنع ثبوتها في غيرها (الخامس) ان الامكان من مقولة المضاف وهذا لا يتصور الا بين اثنين وهو نسبة بين الذات والوجود وثبوت الاضافة يتوقف على ثبوت كلا المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا حاصلا في الخارج لكان ثبوته متأخرا عن ثبوت الماهية وعن ثبوت الوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان وذلك محال فظهر ان الامكان ليس من الامور الثبوتية *

﴿الفصل السادس في تقسيم الواجب﴾

(اعلم) ان الواجب قد يكون واجبا لذاته و قد يكون واجبا لغيره

* بامر وجودي

(الفصل السادس في تقسيم الواجب)

اما الواجب لذاته فيتقرر كون الوجوب وصفا ثبوتيا زعموا انه يمتنع ان يكون خارجا عن الذات لان كل ما كان خارجا عن الذات فلا يخلو اما ان يكون مستقلا بنفسه اولا يكون فان كان مستقلا بنفسه كان شيئا قائما بذاته ولا يكون وصفا للشيء آخر لان كل ما كان مستقلا بنفسه فهو متحقق سواء فرض غيره متحققا اوغير متحقق وكل ما كان كذلك فانه لا يكون وصفا للغير فاذاً وجوب الوجود يكون قائما بنفسه ووجوبه هو عين ذاته فاذاً وجوبه ليس خارجا عن ذاته وهو المطلوب واما ان لم يكن مستقلا بذاته كان معناه انه لوفرض تبدل الموصوف وارتفاعه فانه يرتفع ذلك الوصف وكل ما كان قوامه متوقفا على غيره فانه لماهو هو مع قطع النظر عن غيره يكون ممكنا وكل ممكن فانه صحيح العدم بحسب ذاته فاذاً الوجوب يصح عليه العدم فلو امتنع عدمذاته لم يكن ذلك الامتناع لاجل نفس مفهومه بل لامتناع سببه الذي هو الذات فاذاً حاله بين امرين اما ان يصح عدمه اولا يصح فان صح فمتى صح عدم الوجوب صح عدم الواجب هذا خلف وان لم يصح وقد بينا ان وجوب المعلول تابع لوجوب العلة فيلزم ان يكون للماهية وجوب قبل وجوبها ويلزم التسلسل (وبتقدير) جوازه فنقول الذات هل تقتضي لماهو هو وجوبا ام لا فان اقتضت وجوبا فذلك الوجوب هو مقتضى الذات فلا يكون بين الذات وبينه وجوب آخر وان لم تقتض وجوبا اصلا كان ذلك نفيا للوجوب عن الذات بالكلية فثبت ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون خارجا عن الماهية اما الوجوب بالغير فهو تبع لوجوب العلة فلا جرم صح ان يكون خارجا عن الماهية (واعلم) ان بعض ما في هذا الفصل من الاشكالات قد ذكرناه فيما مضى ونذكر الآن اشكالا آخر مع الجواب (فان قيل) وجوب الوجود

وصف للوجود والوصف منفصل عن الموصوف فمن جعل وجوب الشيء نفسه فقد تجاهل (قلنا) ان الشيء اذا اخذ بشرط وجوده يصير ممتنع العدم وما كان مانعاً للعدم كان مانعاً لامكان العدم والوجود فاذاً الوجود من حيث انه وجود يمنع الامكان وما كان ما نعاً من الامكان لزمه الاستغناء عن المقتضي فالوجود بشرط التجرد عن الماهية اولى بالمنع من الامكان لان الشيء الذي له اعتبار للامكان اذا اخذ مع الوجود يدخل في الوجوب فالذي لا اعتبار له الا الوجود فهو بالوجوب اولى (وهذا الجواب) متفرع على قول من قال وجود الله عين ماهيته واما على مذهبنا فيصلح ذلك للتمثيل والبرهان ماسبق (واعلم) ان كل ما دل على ان الوجود مشترك بين الماهيات فهو دال ايضاً على ان الوجوب مشترك بين الامور الواجبة لو كانت موجودة •

﴿ الفصل السابع في كيفية عروض الامكان للماهيات ﴾

(اعلم) ان الماهيات اذا اخذت مع وجودها يستحيل ان يعرض لها الامكان لانها بشرط كونها موجودة يستحيل ان تصير معدومة وكذلك بشرط كونها معدومة يستحيل ان تصير موجودة فاذاً الماهيات متى شرط لها وجودها او عدمها او وجود سببها او عدم سببها استحال عروض الامكان لها فاما اذا اخذت لا بشرط شيء اصلا والتفت اليها من حيث هي هي فحينئذ يصح الحكم بالامكان عليها لانها من حيث هي هي لا يلزم من فرض وجودها ولا من فرض عدمها محال اصلا (فان قيل) كون الشيء ممكناً غير معقول فان الماهية من حيث هي هي لا يمكن وصفها بالامكان لان الامكان وصف اضافي والامور الاضافية انما تعقل بين الامرين فالامر الواحد مما يستحيل

(الفصل السابع في كيفية عروض الامكان للماهيات)

عروض الامكان له والوجود ايضا امر واحد فيستحيل عروض الامكان له والنسبة الحاصلة بينهما ايضا امر واحد فيستحيل ايضا عروض الامكان لها واذا استحال وصف كل واحد من هذه الثلاثة بالامكان استحال وصف المجموع به ايضا (وبالجملة) استحال وصف المفردات بالامكان لان الامور الاضافية لا تعرض للمفردات ومتى استحال وصف المفردات بالامكان استحال وصف المركبات به لان المركب عبارة عن مجموع تلك المفردات (وحله) ما بينا في باب الماهية ان الماهيات المفردة مجعولة *

(الفصل الثامن في اقسام الممكنات)

(الفصل الثامن في اقسام الممكنات)

الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فانه ربما يكون ممكن الوجود في ذاته ولا يكون ممكن الوجود لشيء بل اما واجب الوجود لشيء كالصور والاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها (ثم) ان كان ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه عن علته واما ان لا يكون وهذا الكلام يستدعي زيادة تلخيص *

(فنقول) انك ستعرف ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود بذاته وواجب الوجود من جميع جهاته وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بعض المستعدات بالفيض دون البعض بل يجب ان يكون عام الفيض وان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف الاستعداد في القوابل * (ثم ان للممكنات) امكانا في نفسها وماهياتها فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عن واجب الوجود عليها وجب ان يكون كان موجودا

وان لا تخصص وجودها بحين دون حين و ان لم يكن ذلك الامكان الاصلى كافيا بل لا بد من حصول شروط اخر حتى يستعد لقبول الوجود عن واجب الوجود كان لمثل هذا الشيء امكانان (احدهما) الامكان العائد الى ماهيته وهو كونه بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال (وثانيهما) الاستعداد التام واعني به اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وتكون تلك الشرائط سابقة سبقا زمانيا على وجود الحوادث والا فيكون الحادث معها فلا يكون للحادث حدوثا فالاستعداد التام في مثل هذه الاشياء انما يكون لحدوث حوادث سابقة عليها وستعرف بعد ان الحوادث لا يمكن حدوثها الا عند حركة تقرب عللها اليها بعد بعدها عنها ثم انه لا بد لتلك الحوادث من محل ليصير المحل بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة *

﴿ الفصل التاسع في ان الامكان محوج الى السبب ﴾

(الحكماء اتفقوا) على ان الامكان هو المحوج الى السبب وبرهان ذلك ان الشيء اذا كان يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون كلا الجانبين بالنسبة اليه على السواء استحال ان يترجح احدهما على الآخر الا لسبب (ثم تارة) يدعى العلم البديهي في هذا المقام وتارة تذكر حجة عليه بانه لو ترجح احد طرفيه على الآخر من غير مرجح لكان ذلك الطرف به اولى من الطرف الآخر وذلك ينقض فرضنا ان كلا الطرفين بالنسبة اليه على السواء (ومن الجدليين) من يزعم ان الامكان غير محوج الى السبب فلنذكر ما يمكن ان يقال من جانبهم (فان لهم) ان يقولوا العلم بان الشيء اذا كانت نسبة الوجود اليه كنسبة العدم فانه لا يترجح احدهما على الآخر الا بسبب اما ان يكون اوليا واما ان يكون مكتسبا لا جائز ان يجعل اوليا لانا اذا عرضنا على العقل هذه القضية وقولنا

﴿ الفصل التاسع في ان الامكان محوج الى السبب ﴾

الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى في القوة مثل القضية الثانية وايضا فان اكثر فرق العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب في ستة مباحث وما كان كذلك لم يكن من الاوليات وبيان ذلك (ا) ان بعضهم يقول انه سبحانه وتعالى خلق العالم في وقت معين دون سائر الاوقات لا لمرجح يختص به ذلك الوقت (ب) بعضهم يقول انه سبحانه وتعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في تلك الافعال مايقتضى تلك الاحكام (ج) ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع الى غرضه فانه يختار احدهما دون الآخر لا لمرجح (د) كذلك المخير بين اخذ رغيفين متساويين من كل الوجوه (ه) من الناس من يقول في بعض الاحكام التي يختص بها احد المماثلين دون الآخر انه لا يعلل لانه باي شيء علل فسد (و) منهم من يقول الذوات باسرها متساوية في الذاتية ثم ان بعضها يختص بصفة معينة دون سائر الصفات لا لامر واذا كان وقوع الممكن لا عن سبب امر قد ذهب اليه جمع كثير من العقلاء فكيف يجعل ذلك من الاوليات وان جعلتموه نظريا فلابد من البرهان (وقولكم) انه لو ترجح من غير سبب لكان ذلك مناقضا لقولنا ان الطرفين بالنسبة اليه على السواء (فنقول) هذه مغالطة لان المعنى بقولنا ان الطرفين بالنسبة اليه على السواء انه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم وذلك يناقضه اسناد تارجح احد الطرفين على الآخر اليه فاما اذا لم يسند ذلك الترجيح الى شيء اصلا لم يكن ذلك مناقضا لما قلناه

(ثم الذى) يدل على ان الامكان غير محوج الى السبب وجوه ثلاثة (الاول) ان الحاجة لو ثبتت لكانت امرا ثبوتيا في الخارج وذلك محال فيستحيل ثبوت الحاجة

(بيان) انها لو ثبتت لكانت امرا ثبوتيا انها نا قض اللاحاجة المحمولة على الممتنع الذى يجب ان يكون معدوما والمحمول على المعدوم معدوم فاللاحاجة امر عدمى فالحاجة التى تناقضها تكون امرا وجوديا (ولبيان) استحالة كون الحاجة امرا وجوديا وجوه ثلاثة (الاول) انا بينا ان الامكان امر عدمى فلو عللنا الحاجة به لزم تعليل الامر الوجودى بالامر العدمي وهو محال لانه لو جاز ذلك لجاز مثله فى كل الممكنات (الثانى) ان الحاجة سابقة على الوجود فلو كانت الحاجة وصفا ثبوتيا لكانت ثابتة للماهية قبل وجودها فيكون ثبوت الوصف للموصوف سابقا على وجود الموصوف هذا خلف (الثالث) ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مساوية لغيرها من الامور الثابتة وفي الماهية ممائزة عنها فيكون ثبوتها زائدا على ماهيتها لحصول وجودها لماهيتها ليس بالوجوب والا لكان واجبا لذاته وهو محال لاستحالة ان يكون الوصف الاضافى المفتقر فى تقومه الى ماليس بواجب واجبا فاذآ يكون ممكنا لذاته فتكون ماهية الحاجة في الاتصاف بالوجود محتاجة الى مؤثر والكلام فى تلك الحاجة الثانية كالكلام في الاولى فيتسلسل فثبت ان القول بجعل الحاجة من الاوصاف الوجودية يؤدى الى المحالات (الثانى) ان الحاجة امر اضافى لا يعقل الابين امرين احدهما محتاج والآخر محتاج اليه والاضافيات متأخرة فى الرتبة عن المضافين فلوا حتاج وجود الممكن الى السبب لكانت حاجة وجوده الى السبب متأخرة عن وجوده وعن وجود السبب ومتى تأخرت الحاجة عن الوجود استحال ان تكون بالوجود حاجة فاذآ القول بحاجة الوجود الى السبب يفضى الى تقدم الوجود على الحاجة وتأخره عنها وذلك محال (الثالث) ان امكان الوجود بعينه هو امكان العدم

فالامكان لو احوج الممكن في جانب الوجود الى السبب احوجه اليه في جانب العدم وذلك محال (والذي يقال) ان سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده باطل لان الموصوف بالسببية موصوف بوصف ثابت والموصوف بالوصف الثابت يجب ان يكون ثابتا ثم انه لو كان للعدم من الخصوصية ما يكفي في انتساب حكم اليه فليكف ذلك القدر في جانب الوجود حتى يستغنى وجود الممكن بعلة عدمية هذا ما يمكن ان يقال من جانب الجدليين (والحكماء) اتفقوا على ان العلم بان متساوي الطرفين لا يترجح احدهما على الآخر الا لسبب علم فطري اولي ومن انكره فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا (والذي قالوه) ان بعض العقلاء جوزوا وقوع الممكن لا عن سبب (فنقول) لا نسلم ان احدا جوز ذلك ثم ربما لزمهم ذلك وليس كل ما يلزم انسانا يجب ان يكون قائلا به (وقولهم) العلم بان الواحد نصف الاثنين اجلى من هذا العلم (فنقول) هب انه كذلك ولكن لا يخرج بذلك عن كونه اوليا فان الاوليات يجوز ان تكون متفاوتة كما ان النظريات قد تكون متفاوتة وقولهم الحاجة امر ثبوتي ممنوع واستدلالهم عليه بان اللاحاجة عدمية فالحاجة تكون ثبوتية فقد بينا انه لا اعتماد على هذا النوع من الدلائل لانا اذا قلنا اللاامتناع يصح حمله على الممكن المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي فاللاامتناع يكون عدميا فالامتناع يلزم ان يكون ثبوتيا ولا شك في بطلان ذلك ولما كان هذا النوع من الاستدلال ينتج النتائج الباطلة علمنا انه لا يجوز التعويل عليه وباقي الشكوك ظاهر الفساد *

﴿ الفصل العاشر في انه هل يعقل ان يكون شيء يصح عليه الوجود والعدم ومع ذلك يكون احد الطرفين اولى به ﴾

(الفصل العاشر في انه هل يعقل ان يكون شيء يصح عليه الوجود والعدم)

(من الناس) من جوز ذلك لوجوه ثلاثة (الاول) ان الموجودات السيالة مثل الصوت والزمان والحركة لاشك ان العدم بها اولى والا لصح بقاؤها ولاشك في انه يصح الوجود عليها والالما وجدت اصلا فاذا جاز ان يصح على الشيء الوجود والعدم ومع ذلك يكون العدم به اولى جاز ايضا ذلك في جانب الوجود (الثاني) ان العلة قد توجد ثم يتوقف ايجابها معلولها على تحقق شرط او انتفاء مانع ولاشك ان تلك العلة اولى بها اقتضاء المعلول والالم تتميز العلة عن غيرها فتلك العلة صح عليها الايجاب وصح عليها ايضا عدم الايجاب مع ان الايجاب اولى بها من عدم الايجاب وذلك يدل على ماقلناه.

(والحكماء) اتفقوا على ان من العلل ما اقتضاؤها لمعلولاتها اكثري لادائم مثل طبيعة الارض فان اقتضاءها التسفل اكثري الا انها قد تمتنع عن ذلك عند ما ترمى قسرا فثبت ما اردناه (الثالث) ان الماهيات امور متعينة فاما ان يكون فيها اقتضاء الوجود او اقتضاء العدم او ليس فيها اقتضاء واحد منهما وهذا الاخير يوجب صحة خلوها عنهما واما القسم الاول فلايخلو اما ان يكون الماهية تقتضيهما جميعا او تقتضي احدهما والاول ظاهر البطلان والثاني لايخلو اما ان تقتضي احدهما بعينه او لا بعينه والثاني باطل لان الماهية المتعينة في نفسها لابد وان تكون مقتضية لشيء معين اذ المبهم يمتنع ان يكون له حصول فانه من المستحيل ان يكون في الوجود شيء هو في نفسه غير متعين واذا استحال حصول المبهم في نفس الامر استحال ان تكون الماهية مقتضية له فثبت ان كل ماهية فانها تقتضي احد الطرفين بعينه مع انه يصح طريان الطرف الآخر عليه وذلك هو المطلوب.

(ولمن انكر ذلك) ان يتمسك بامرين (الاول) ان تلك الارجحية اما ان

يعتبر فيها عدم السبب للعدم اولا يعتبر ذلك فان اعتبر ذلك فيها لم يحصل ذلك الرجحان الا عند اعتبار عدم مايقتضي العدم فيكون هو لما هو هو لا تقتضي ذلك الرجحان وان لم يعتبر فيها ذلك فسواء تحقق عدم السبب للعدم اولم يتحقق فان ذلك الرجحان حاصل واذا كان حاصلا عند تحقق السبب للعدم لم يكن ذلك السبب قويا على اعدامه فيكون الوجود ممتنع الزوال عنه من كل الوجوه فيكون واجب الوجود هذا خلف فظهر ان كل مايصح عليه الوجود والعدم كانا بالنسبة اليه سواء *

(الثاني) ان الماهية لو كانت اولى بالوجود لم يتخلف عنها الوجود الالوجود ما نافى ذلك الوجود ومعلوم ان كل ما وجوده يكون منافيا لوجود الشيء كان وجود ذلك الشيء ايضا منافيا لوجوده لان المنافاة لا تتحقق الا من الجانبين فهذه الاشياء المتعارضة لا تخلوا ما ان يكون البعض اقوى من البعض في اقتضاء الوجود اولا يكون فان كان البعض اقوى من البعض وتلك القوة امر لازم للماهية لنفسها لا لغيرها وذلك الضعف ايضا كذلك فيستحيل ان ينقلب القوي ضعيفا والضعيف قويا فحينئذ يبقى القوي موجودا ممتنع الزوال لانه لو عدم لكان عدمه لاجل وجود معارضه ومعارضه اضعف منه فلا يوجد مع وجوده اذ لو وجد مع وجوده لكان اقوى منه فاذاً القوي يكون دائم الوجود ممتنع لزوال والضعيف يكون دائم العدم ممتنع الحصول والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع فحينئذ يخرجان عن قضية الامكان *

(واما) ان كانا متساويين في القوة والضعف فلم يكن اندفاع احدهما بالآخر اولى من اندفاع الآخر به فلا يحصل الترجيح الا لامر من خارج وحينئذ يحصل التساوى المطلوب (واما قوله) الشيء قد يكون اولى بالعدم فهو ممنوع

اما

اما الحركة فالذي يمكن ان يقال عليها انا ان اثبتنا الجزء الذي لا يتجزى فلا بد و
ان نزعم ان الحركة عبارة عن اول حصول الجوهر في الحيز الثاني ومعلوم ان
ذلك الحصول امكن ان يبقى وامكن ان لا يبقى فليس الا ولى به العدم
وان نفينا الجزء الذي لا يتجزى وجب ان نقول الحركة من اول المسافة
الى منتهاها حركة واحدة وان الاجزاء فيها ليس الا بالقوة ومعلوم ان الحركة
من اول المسافة الى منتهاها ليس العدم اولى بها بل استمرارها ممكن كما
ان انقطاعها ممكن (وقوله) العلة قد يتخلف عنها المعلول مع انه اولى بها فلا نسلم
انه اولى بها بل الاولوية انما تحصل عند اجتماع الشرائط بالكلية وهناك يحصل
الوجوب (وقوله) الماهية متعينة فمقتضاها متعين فنقول عدم الخلو من
الوجود والعدم امر متعين وذلك هو المقتضى (فان قالوا) قد جعلتم الحقيقة
مقتضية لامر عدمي (فنقول) واي مانع يمنع من كون الحقيقة مقتضية
لبعض السلوب *

(الفصل الحادي عشر في ان الممكن مالم يصر واجبا لم يوجد)

﴿ الفصل الحادي عشر في ان الممكن مالم يصر واجبا لم يوجد ﴾

(برهانه) ان الممكن مع السبب اما ان يكون حاله كهو لا مع السبب او لا يكون
كذلك والاول باطل لانه لو كان كذلك لم يكن السبب سببا هذا خلف
وان كان حاله مخالفا لتلك الحالة المتقدمة وقد كان لا مع السبب على حد التساوي
فمع السبب خرج عن حد التساوي وصار احد الطرفين به اولى (فنقول)
الطرف المرجوح ممتنع الوقوع لانه حين ما كان مساويا ولم يكن مرجوحا
كان ممتنع الحصول فحين ما صار موجودا لا يكون اقوى به في امتناع الحصول
فكان ذلك اولى ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول صار الطرف
الراجح واجب الحصول لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض (فان قيل)

الممكن متردد بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع فكيف جعلتم الوجوب سابقا على الوجود (فنقول) ان للممكن وجوبين احدهما يعرض له بعد وجوده وذلك لما عرفت ان الشيء بشرط وجوده يكون واجب الوجود والآخر قبل وجوده وذلك لما بينا انه مالم يخرج عن حد التساوى ولم يدخل في حد الوجوب استحال ان يعرض له الوجود لكن لما كان الوجود والعدم غايتي الوجوب والامتناع لاجرم يقال الحقيقة مترددة بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع (فان قيل) الوجوب وصف ثابت فيستدعى موصوفا ثابتا فلو كان الوجوب سابقا على الوجود لكان ثبوت الصفة سابقا على ثبوت الموصوف (فنقول) اما ان الوجوب هل هو وصف ثبوتي ام لا فقد سبق وبتقدير كونه ثبوتيا فهو امر يعرض للفاعل في تأثيره في الفعل اذ الفاعل يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الفعل والفاعل سابق بوجوده على الفعل فلا بأس بان يوصف بهذا الوجوب .

﴿ الفصل الثاني عشر في ان الامكان وصف لازم للممكنات ﴾

(برهانه) ان امكان الممكنات اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فالممكن ممكن ابدا بالضرورة فاذاً الممكن في وقت ممكن في كل وقت وان كان ثبوت الامكان ممكنا فامكان الامكان حاصل وهو متضمن للامكان ثم ان امكان الامكان ان كان واجبا فقد حصل المطلوب والا فالكلام فيه كالكلام في الاول ويتسلسل وايضا فان كان الامكان امرا جائزا فانه لا يوجد الا بسبب لكن السبب لا يؤثر فيه الا بعد كونه ممكنا في نفسه فاذاً الشيء يكون ممكنا قبل كونه ممكنا هذا خلف فاذاً الامكان دائما ثابت للممكنات وقد عرفت ان الامكان محوج الى السبب فاذاً حاجة الممكنات الى السبب دائما ثابتة

(ومما يؤ)

(ج م - ١) (بحث في أن الامكان وصف مشترك)

(وبما بقي) من مباحث الامكان ان تعلم ان الامكان في الممكنات وصف مشترك وكل مادل على كون الوجود مشتركا دل على كون الامكان مشتركا فلا نطول بالاعادة (واعلم) انك متى ضممت ما اوردناه في الوجوب والامكان هاهنا الى ما اوردناه في المنطق لم تجد شيئا من مباحث هذا الباب خارجا عنه وبالله التوفيق •

﴿ الباب الخامس في القدم والحدوث وفيه خمسة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في بيان حقيقتهما ﴾

(الفصل الاول في بيان حقيقة الحدوث والقدم)

(الحدوث) يقال على وجهين (احدهما) بالقياس وهو الشئ الذي يكون مامضى من زمان وجوده اقل مما مضى من زمان وجود شئ آخر (وثانيهما) الحدوث المطلق وهو ايضا على وجهين (احدهما) زماني ومعناه حصول الشئ بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق وبهذا التفسير لا يعقل حدوث اصل الزمان لان حدوثه لا يتقرر الا اذا سبقه زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هذا خلف (وثانيهما) غير زماني وهو ان لا يكون للشئ وجود مستند الى ذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاسناد مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان وهذا هو الحدوث الذاتي •

(واما القدم) فيقال على وجهين (احدهما) بالقياس وهو الشئ الذي يكون مامضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شئ آخر (وآخرهما) القدم المطلق وهو ايضا على وجهين (احدهما) بحسب الزمان وهو الشئ الذي لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان (وآخرهما) بحسب الذات وهو الشئ الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب والقديم بهذا المعنى مرادف للواجب •

(الفصل الثاني في اثبات الحدوث الذاتي)

﴿ الفصل الثاني في اثبات الحدوث الذاتي ﴾

(والمذكور) فيه برهانان (الاول) كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا (وفيه شك) وهو انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم من ذاته لكان ممتنعا لا ممكنا بل الممكن يصدق عليه انه ليس من حيث هو هو بموجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين قد عرفته فيما مضى بل كما ان الممكن يستحق الوجود من وجود علته فانه يستحق العدم من عدم علته فاذا كان استحقاقه للوجود والعدم من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية ولم يكن لاحدهما تقدم على الآخر فاذاً لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولعل المراد من هذه الحجة هو ان الممكن يستحق من ذاته اللااستحقاقية للوجود والعدم وهذه اللا استحقاقية وصف عدمي سابق على الاستحقاق فيتقرر الحدوث من هذا الوجه

(الثاني) قالوا كل ممكن فان ماهيته مغائرة لوجوده وكل ما كان كذلك استحال ان يكون وجوده عين ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذاً لا بد وان يكون وجوده مستفادا من الفاعل وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات (وقد عرفت) ما في هذه الحجة من الابحاث

(الفصل الثالث في ان الحدوث هل يمكن ان يكون سببا للحاجة الى السبب)

﴿ الفصل الثالث في ان الحدوث هل يمكن ان يكون سببا للحاجة الى السبب ﴾

(اكثر الجدليين) يذهبون اليه والحكماء ينكرونه لان الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجود الشيء متأخر

عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عما لاجله احتاج الى المؤثر فاذاً يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او جزأ للعلة و الا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك محال (والحكماء) رحمهم الله فرعوا على ذلك بيان ان الامكان محوج الى السبب وذلك بان قالوا الاشك في احتياج المحدث الى السبب وذلك الاحتياج اما للامكان اوللحدوث لانا لوقدرنا ارتفاعهما بقي الشئ واجبا قديما وهذا الشئ لايكون محتاجا الى السبب فاذا ثبت انهذه الحاجة اما للامكان اوللحدوث وقد بطل بماذ كرنا كون الحدوث محوجا فثبت ان المحوج هو الامكان •

﴿الفصل الرابع في ان الحدوث هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث ام لا﴾

(اعلم) انه ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال و الا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدثا وثاني الحدوث هو مسبوقية الشئ بالعدم ومسبوقية الشئ بالعدم كيفية زائدة على الوجود والعدم (فان قيل) تلك الكيفية هل هي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فتسلسل وان لم تكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما وهذا محال (فنقول) كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته وتمام تقريره مامضى •

﴿الفصل الخامس في ان الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة والزمان عليه﴾

اما المادة فلان كل محدث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وهذا الامكان ليس هو الامكان العائد الى القادر (لانا اذا قلنا) القادر يصح منه ايجاد الممكن ولا يصح منه ايجاد الممتنع (فلو قيل) لنا لماذا صح منه ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد المحال (قلنا) لان الممكن في نفسه صحيح الوجود والمحال ليس بصحيح

(الفصل الخامس في ان الحدوث الزماني مشروط) (الفصل الرابع في ان الحدوث هل هو كيفية زائدة ام)

الوجود كان الكلام حسنا و منتظما ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور مغايرة للصحة العائدة الى ذات القادر لكان ذلك تعليلا للشيء بنفسه وهو محال فثبت ان الصحة العائدة الى ذات الممكن مغايرة للصحة العائدة الى القادر (فنقول) ان الصحة العائدة الى ذات الممكن امر ثبوتي كما سبق فلا يخلو اما ان يكون جوهرا اوعرضا والاول باطل لان الامكان امر اضافي نسبي فلا يكون جوهرا فهو اذا عرض فلابدله من محل ومحله ان كان حادثا احتاج الى محل آخر ولزم التسلسل وهو محال فاذاً لا بد من محل قديم وهو الهيولى فثبت ان كل محدث فانه مسبوق بمادة فيها امكان وجوده وذلك الحدث قد يكون تارة موجوداً عن تلك المادة كالاعراض وتارة فيها كالصور وتارة معها كالنفوس الناطقة (وهذا البرهان) فيه اشكالات استقصيناها في باب الامكان (واما بيان) ان كل محدث فهو مسبوق بالزمان فسيأتي في باب الزمان (واعلم) ان اعظم المباحث في الحدوث والقدم ان الحدوث هل يكون شرطا للحاجة الى المؤثر وان القدم الزماني هل يكون مانعا من ذلك ام لا ونؤخر الكلام فيه الى الكلام في حدوث العالم وقدمه وهو من اعظم المباحث فاخرنا الكلام فيه الى باب العلة والمعلول فانه بذلك اليق وبالله التوفيق *

(الكتاب الثاني في احكام الجواهر والاعراض)

الكتاب الثاني في احكام الجواهر والاعراض

(والكلام فيه مرتب على مقدمة وجملتين)

(اما المقدمة) ففي بيان حقيقة الجوهر والعرض واحكامهما بالكلية وفيها خمسة عشر فصلا *

﴿ الفصل الاول في تحقيق ماهية الجوهر و العرض ﴾

(اعلم) ان كل موجود فاما ان يكون في شيء و اما ان لا يكون في شيء ولفظة في وان كانت مستعملة في معاني كثيرة بالاشتراك او التشابه كما يقال للشيء انه في الزمان اوفي المكان او في العرض او في الغاية او في الكل او في الجزء الا انا نريدهاهنا نفي ان يكون الشيء مختصا بشيء آخر ويكون ساريا فيه بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر تقديرا او تحقيقا ومع ذلك يكون ناعتا له وحينئذ يسمى الناعت حالا و المنعوت محلا ولما كان الحال والمحل لا يتعلان الا اذا كان كل واحد منهما مناثرا لصاحبه فلابدو ان يكون لا حدهما احتياج الى صاحبه والا لم يتوقف وجود الواحد منهما على الآخر ولامتنع حصول ذلك الحلول فاما ان يكون المحل سببا لوجود الحال او يكون الحال سبباً لوجود المحل فان كان الحال سبباً لوجود المحل فالمحل يسمى هيولى والحال يسمى صورة و ان كان المحل سبباً لوجود الحال فالمحل يسمى موضوعاً والحال يسمى عرضا فالموضوع و الهيولى مشتركان اشتراك اخصين تحت اعم وهو المحل والصورة والعرض يشترکان اشتراك اخصين تحت اعم وهو الحال *

(وينبغي) ان تعلم ان الشيء اذا كان اعم من غيره فسلب ذلك العام اخص من سلب ذلك الخاص فكما ان اللون اعم من السواد فعدم السواد اعم من عدم اللون فانه لا يصدق ان هذا الشيء غير ملون الا ويصدق عليه بانه غير اسود وقد يصدق انه ليس باسود وان كذب انه غير ملون فاذاً اللااسواد اعم من اللالون (واذا عرفت) ذلك فنقول شرط الجوهر ان لا يكون في موضوع واللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل لان الموضوع اخص من

المحل فيكون سلبه اعم من سلب المحل فالجوهر هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع

(واذا عرفت) هذه القاعدة فنقول الجوهر اما ان يكون في محل واما ان لا يكون في محل والذي يكون في المحل الصورة الجسمانية والذي ليس في المحل فلا يخلو اما ان يكون محلا لشيء مقوم به او لا يكون فان كان محلا فهو الهيولى وان لم يكن محلا فلا يخلو اما ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهو الجسم واما ان لا يكون وحينئذ لا يخلو اما ان يكون له علاقة بالمحل بالتدبير والتحريك وهو النفس واما ان لا يكون وهو العقل فهذا هو تحقيق القول في الجوهر والعرض وهو كاف في هذا الباب الا انا نورد الرسمين المشهورين للجوهر والعرض اقتداء بالمتقدمين

الفصل الثاني في تعريف العرض (في الهامش)

﴿ الفصل الثاني في تعريف العرض ﴾

(العرض) هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة (الاول) قولنا في شيء وذلك لان العرض الواحد يمتنع ان يوجد في اشياء بل لا وجود له الا في شيء واحد (فان قالوا) يبطل هذا بالعدد فانه عرض مع انه موجود لا محالة في اشياء كثيرة وكذلك معنى الكلية وكذلك الاضافات فانها موجودة في المضافين (فنقول) انه ليس يجب ان يكون موضوع العرض واحدا من جميع الوجوه بل يجب ان يكون واحدا من حيث هو موضوعه وان كان فيه كثرة من جهة اخرى فها هنا الموضوع الذي للعشرية ليس موضوعا لها من حيث هي امور حتى يكون كل واحد منها حاملا للعشرية بل هناك مجموع واحد وهو الحامل للصورة النوعية للعدد وهكذا القول في الكلية (ولقائل ان يقول) الاشكال

عائد في كيفية عروض تلك الوحدة واما الاضافة فمسلم ان كل واحد من المضافين مختص بامر لا يوجد في صاحبه (فان قيل) الكل انما هو كل موجود في الاجزاء لا في الاحاد بل في مجموعها والمجموع من حيث هو ذلك المجموع امر واحد فالكل من حيث هو كل موجود في شيء لا في اشياء فيلزم ان يكون الكل عرضا (فنقول) هذا باطل لان نسبة الكل الى الاجزاء اما ان تكون الى كل واحد واحد من الاجزاء فيكون كل واحد واحد من الكل كلاهذا خلف واما ان تكون الى مجموع الاجزاء وذلك ايضا ممتنع فان الكل هو نفس مجموع الاجزاء لا انه في مجموع الاجزاء ٠٠ (واعلم) ان قولنا الموجود في شيء يفرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الكليات في الجزئيات كالجنس في انواعه والنوع في اشخاصه فانها غير موجودة في شيء بل في اشياء (القيد الثاني) قولنا غير متقوم به هو احتراز عن وجود الصورة في المادة فان المادة متقومة بالصورة فلا جرم لم تكن عرضا (وقال بعضهم) العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه (وهذه عبارة) فاسدة لان العرض كما سيظهر يجوز قيامه بالعرض فالعرض الذي هو المحل غير متقوم بنفسه والا لصار العرض جوهرا نعم هو غير متقوم بالحال فيه فالاولى في العبارة ماذكرنا (القيد الثالث) قولنا لا كجزء منه هو احتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود الجنس في النوع والنوع في الشخص والصورة في المركب والمادة في المركب فان هذه كلها امور موجودة في اشياء هي اجزاء لها وكذلك وجود النوع في عموم الجنس فان النوع جزء من عموم الجنس فيكون النوع الموجود في الجنس موجودا في جزء منه واما وجود العرض في الموضوع فبخلاف ذلك (القيد الرابع)

قولنا ولا يصح قوامه دون ماهو فيه فالمعنى به انه يمتنع وجود ذلك الشخص بما هو ذلك الشخص الا في ذلك المحل المعين فان كان هـذا الامتناع ليس لوجوده الخاص بل لامر آخر عرض له في ابتداء تكونه فصار لاجله بحيث يمتنع انفكاكه عما هو فيه فذلك لا يوجب كونه عرضا وبهذا يقع الفرق بين وجود العرض في الموضوع ووجود الجسم في المكان وفي الزمان وفي العرض وكون الشيء في الغاية مثل كون الانسان في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لان الجسم قد يفارق مكانه وزمانه وعرضه والانسان غايته مع بقاء جسميته وانسانيته وكذلك المادة قد تفارق بعض صورها مع بقاء وجودها فان تقومه بحسب الصورة (فان قيل) الجسم وان كان يفارق المكان والزمان المقيدين الا انه لا يفارق المكان والزمان المطلقين وكذلك لا يفارق العرض المطلق فما الفرق بينه وبين كون العرض في الموضوع (فنقول) ان معنى قولنا ولا يمكن مفارقته عما هو فيه ان الشيء لشخصيته يقتضي ذلك المحل وهـذا بخلاف وجود الجسم في المكان والزمان المطلقين لان الامور الكلية لا وجود لها في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج امتنع ان يوجد فيه الجسم في الخارج وكلامنا في كون العرض في الموضوع وجودا خارجيا لا وجودا ذهنيا وعلى ان بعض الاجسام يمتنع وجوده في المكان وهو الجرم الاقصى وكذلك الجسم حين ما يحصل في الآن لا يكون حاصلا في الزمان •

(فان قيل) الاجسام الابداعية يمتنع عليها مفارقة امكنتها الخاصة فلتكن اعراضا (فنقول) الفرق هو ان الاعراض انما تتشخص بسبب موضوعاتها المعينة واما الابداعيات فليس تشخصها لحصولها في تلك الاحياز فان نوعها

د غير مفارقة امكنتها ف

فى شخصها فالمشخص لها هو طبيعة نوعها ثم ان حصولها في تلك الاحياز تابع لتشخصها (فان قيل) يبطل ما ذكرتموه بمواد الاجرام الفلكية فانها موجودة فى صورها وصورها متحصلة القوام وليست ايضا جزأ منها ولا يصح قوام تلك المادة دون ما هي فيه وهى تلك الصورة (فنقول) لا نسلم ان المادة يصح ان يقال لها انها في الصورة لا نا ذكرنا ان معنى فى هو ان يكون ناعتا للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل بالعكس •

﴿ الفصل الثالث فى رسم الجوهر ﴾

(الفصل الثالث فى رسم الجوهر)

(الجوهر) هو الموجود لا في موضوع (فان قيل) يلزم منه ان يكون الله تعالى جوهرا او ايضا فان الجواهر الكلية موجودة في الموضوع (فنقول) اما تفسير قولنا انه لا في موضوع فهو انه ماهيته اذا وجدت كانت لا فى موضوع (وتحقيق ذلك) هو ان الموجود لا فى موضوع قد نعنى به الشئ المحصل فى الخارج مع انه ليس فى موضوع وهذا لا يصدق الا اذا كان موجودا فى الخارج وقد نعنى به الشئ الذى اذا كان موجودا فى الخارج كان لا فى موضوع وهذا المعنى يصدق سواء كان فى الخارج اولم يكن (مثاله) يقال للسكين انه قاطع فانه ان عنى به انه في الحال قاطع فذلك يكذب عليه عند ما لا يكون قاطعا وان عنى به انه الذى يكون بحيث يقطع اذا وجد المنفعل فذلك يصدق عليه سواء كان قاطعا بالفعل اولم يكن (ونحن) اذا قلنا للجوهر انه الموجود لا فى موضوع عنينا به المعنى الثانى والا لما كان يمكننا ان نحكم على شئ بالجوهرية الا اذا علمنا وجوده فى الخارج وليس كذلك (واذا تحقق ذلك فنقول) اما الصور الكلية الموجودة فى الاذهان فهى وان كانت عند ما تكون ذهنية فهى فى موضوع الا انه يصدق عليها انها لو كانت فى الخارج

لكانت لا في موضوع فحينئذ تكون جوهرا و اما البارى تعالى فلا يصدق هذا المعنى عليه لان هذا المعنى انما يتحقق اذا كان للشيء ماهية مغائرة للوجود حتى يحكم عليها بانها عند عروض الوجود لها تكون لا في موضوع وذلك كاذب على البارى (و هذا الجواب) مبنى على ان وجود البارى نفس ماهيته *

﴿ الفصل الرابع في ان الجوهر مقول على ماتحته قول الجنس ام لا ﴾

(الاكثرون) على انه محمول على ماتحته حمل المقوم المتقوم المقول في جواب ماهو بحال الشركة اى حمل الجنس على انواعه *

(والاقلون) على انه محمول حمل اللوازم الغير المقومة (والحق) مع الاقلين وان كانت حجتهم فيه ضعيفة فلنذكرها ثم نبين ضعفها ثم نردفها بالحجج الحقة فيه (فنقول) تمسكوا فيه بوجوه خمسة (الاول) ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود غير داخل في شئ من الماهيات ولا في موضوع ايضا غير داخل لكونه سلبيا واذا لم يجز دخول واحد منهما فى الماهية لم يجز ايضا ذلك عند تقيد احدهما بالآخر (الثانى) لوكان الجوهر جنسا وهو مقول على واجب الوجود فيكون لواجب الوجود جنس فذاته مركبة من الجنس و الفصل (الثالث) لوكان الجوهر جنسا وهو مقول على العقول والنفوس لكان امتيازها عن الاجسام بفصل مقوم لها فيكون المعلول الاول مركبا فيكون قد صدر عن واجب الوجود الاحدى الذات اكثر من الواحد (الرابع) لوكان الجوهر جنسا لكان اقل احواله ان يكون مقولا على ما تحته بالتواطؤ و ليس كذلك فان الجواهر المفارقة اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من الاجسام وهي اولى بالجوهرية من الهيولى (الخامس) كليات الاجسام غير متساوية.

متساوية لجزئياتها في الماهية فلو كانت الجوهرية من الامور المقومة لكانت متساوية فيها وهو باطل (فنقول) اما الوجه الاول فهو مبني على ان المفهوم من رسم الجوهر انه الذى يحصل وجوده ومع ذلك لا يكون في موضوع وقد بينا انه ليس المراد ذلك بل هو الذى لو اتصف بالوجود الخارجي كان بريئا عن الموضوع (واما الثاني) فحله مابينا ان الجوهر على الوجه المذكور لا يتناول واجب الوجود (واما الثالث) فانا نبين بعد ذلك مابينا انه ليس ايجاد النوع هو ان يوجد الجنس ثم يوجد الفصل ثم يضم احدهما الى الآخر بل ايجاد الجنس هو نفس ايجاد النوع لا انه مغاير له وايضا فهب ان ايجاد الجزء الجنسي متقدم لكن المؤثر يؤثر في الفصل المؤثر في تقويم الجنس فيكون تأثيره في الجنس بواسطة الفصل وذلك لا استحالة فيه من البسيط وايضاً فالحق عندنا انه لا استحالة في صدور اكثر من الواحد من البسيط (واما الرابع) فحله انه ليس بعض الجواهر اولى بالجوهرية من البعض بل بعضها اولى بالوجود الخارجي من البعض وقد قلنا ان الوجود الخارجي ليس داخلا في مفهوم الجوهرية فاما الجوهرية لا تفاوت فيها بالتقدم والتأخر واما التقدم والتأخر فعائدان الى الوجود وهذا كما قلنا في الاعداد فان الناقص متقدم في الوجود على الزائد لكن ذلك التقدم لما لم يكن في العددية بل في الوجود لم يقدح ذلك في كون العدد جنسا فانه ليس كون الثلاثة عددا لاجل كون الاثنين عددا وان كانت الثلاثة انما كانت موجودة لاجل كون الاثنين موجودا (واما الخامس) فحله ما بيناه (واذا عرفت) ضعف هذه الادلة فلنذكر المعتمد وهو اربعة (الاول) الجوهر لو كان جنسا لكانت الانواع الداخلة فيه متمايزة بعضها عن البعض بفصول وتلك الفصول

اما ان تكون في ماهياتها جواهر او لا تكون فان لم تكن كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فقول الجوهر عليه اما ان يكون قول الجنس او قول اللوازم فان كان قول الجنس كان الفصل مساويا للنوع في التقوم بطبيعة الجنس فيحتاج الى فصل آخر ويلزم التسلسل وان كان مقولا قول اللوازم الخارجية فذلك هو المطلوب (الثاني) ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه وسنستدل على ان علمها بنفسها لا يمكن ان يكون مكتسبا.

(والحكماء) اتفقوا على ذلك بل زعموا ان علمها بنفسها هو نفس نفسها وذاتها واذا كان كذلك فكان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما ويكون اوليا ولم يكن كذلك ثبت ان الجوهرية غير داخلة في ماهيتها بل هي من جملة لوازمها (فان قيل) هب ان علم الانسان لوجود نفسه غير مكتسب لكن لم لا يجوز ان يكون علمه بماهية نفسه مكتسبا والجوهرية غير مقومة لوجود النفس بل لماهيتها واذا كان العلم بماهيتها مكتسبا جاز ان يكون العلم بجوهريتها مكتسبا (فنقول) هذا باطل على اصول الحكماء لانهم اتفقوا على ان علم الانسان بنفسه هو نفس نفسه فانه لو كان زائدا على نفسه لوجب ان تكون في نفسه صورة مساوية في نوعيته لنفسه ويلزم منه اجتماع المثلين وهو محال واذا كان كذلك وجب ان يكون علمه بحقيقته هو نفس حضور حقيقته لحقيقته فاذا علم النفس بحقيقتها يجب ان يكون حاضرا ابدا واذا كان كذلك توجه الالزام (الثالث) انا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهاهنا امور ثلاثة (احدها) استغناؤه عن الموضوع (وثانيها) كون الماهية علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود (وثالثها) الماهية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا الجوهرية وقائمة بنفسها

بالاستغناء عن الموضوع لم يكن جنساً لان الاستغناء عن الموضوع معنى سلبي وان فسرنا ها بكون الماهية علة لذلك الاستغناء بشرط الوجود لم يكن ذلك ايضاً معنى سلبياً لان علية الماهية حكم من الاحكام تلحق الماهية بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم تتحقق ماهيته استحال ان تصير ماهيته علة لشيء آخر هذا اذا سلمنا ان كون الماهية علة لهذا الحكم امر ثبوتي مع ان الحق ان ذلك لا يمكن ان يكون امراً ثبوتياً لانه لو كان اقتضاء العلة معلولها وصفاً ثبوتياً زائداً عليها لكان اقتضاؤ ها لذلك الوصف الثبوتي ايضاً زائداً عليها ويلزم منه التسلسل (ومع القول) بجوازه فالمقصود حاصل فانا نقول هذه الماهية هل تقتضي بما هي هي امراً اولا تقتضي فان لم تقتض كان ذلك اخراجا للماهية عن العلية وان اقتضت لم يكن بين الماهية وبين ذلك المقتضى متوسط والا لكان ذلك المقتضى مقتضى للمتوسط لا للماهية مع انا قد فرضناه مقتضى للماهية هذا خلف فثبت ان كون الماهية علة الاستغناء يمتنع ان يكون وصفاً ثبوتياً فضلا عن ان يكون معنى جنسيا •

(واما ان فسرنا) الجوهرية بالماهية التي عرضت لها تلك العلية (فنقول) من المحتمل ان يكون معروض هذه العلية في الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا فان الماهيات المختلفة يجوز ان تكون مشتركة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هنالك امر مشترك فكيف تجعل الجوهرية جنسا مع ان اذا في مراتبه ان يكون هناك وصفا مشتركا فيه (الرابع) هو ان الماهية التي يقال عليها انها جوهر اما بسيطة واما مركبة فان كانت بسيطة فهي غير داخلة اصلا تحت جنس لان الداخل تحت جنس لا بد وان يكون امتيازه عن النوع الآخر الداخل تحت جنسه بفصل فحينئذ تكون ماهيته مركبة

وقد فرضناها بسيطة هذا خلف فاذاً الماهية البسيطة غير داخلة تحت الجنس اصلا وهي داخلة تحت الجوهر فيجب ان لا يكون الجوهر جنسا واما ان كانت الماهية التي يقال عليها الجوهر لا تكون بسيطة بل مركبة وقد عرفت ان كل مركب ففيه اجزاء بسيطة وكل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون غنيا من الموضوع اولا يكون فان لم يكن كانت مقومات الجوهر غير غنية عن الموضوع والمتقوم بما لا يكون غنيا عن الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فالجوهر لا يكون غنيا عن الموضوع هذا خلف وان كانت تلك الاجزاء البسيطة غنية عن الموضوع فحينئذ يصدق عليها كونها جوهراً ويكذب عليها انها تحت جنس لما بينا ان البسيط لا يكون تحت جنس فيلزم من ذلك ان لا يكون الجوهر مقولا على ما تحته قول الجنس (فهذه جملة ما نقول) في بيان ان الجوهر ليس بجنس لما تحته (واما المثبتون) لكونه جنسا فليس لهم شبهة في ذلك فضلا عن حجة حتى نحتاج الى القدح فيها *

﴿ الفصل الخامس في بيان ان كليات الجواهر جواهر ﴾

(الفصل الخامس في بيان ان كليات الجواهر جواهر)

(الجوهر) باقسامه الخمسة قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وكما ان الجزئيات جواهر فكذلك الكليات وبراهينه ثلاثة (الاول) قد عرفت انه ليس كونه جوهرا هو انه في الخارج وليس في موضوع بل جوهريته كونه بحال متى وجد في الخارج كان لا في موضوع وظاهر ان الصور الكلية الذهنية المطابقة للجواهر لماهيات تلك الماهيات متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع فاذاً الكليات جواهر (الثاني) ان الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الاعراض تحمل على الجواهر بهو هو فاذاً لا شيء من كليات الجواهر باعراض فهي اذاً جواهر (الثالث)

جوهرية

جوهرية الشخص ان كانت لانه ذلك الشخص وجب ان لا يكون ماعدا ذلك الشخص جوهرا وان لم يكن لشخصيته بل لماهيته وجب ان تكون تلك الماهية جوهرا كيف ما وجدت *

(وفي هذه) الحجة نظر لانا اذا جعلنا شخصية زيد علة لجوهريته لا يلزم ارتفاع الجوهرية عند عدم شخصية زيد لان المعلول الواحد النوعي يجوز ان تكون له علل كثيرة كما سيأتى *

(واحتج) من اعتقد الجوهر جنسا لما تحته بان الماهية لو كانت انما تصير جوهرا عند وجودها في الاعيان ووجودها في الاعيان امر عرضي لزم ان يكون عروض العارض للماهية سببا لثبوت وصف ذاتي له وذلك محال ولكان زواله سببا لزوال الامر الذاتى وذلك ايضاً محال فاذاً كليات الجواهر جواهر *

﴿الفصل السادس فى ان الجزئيات اولى بالجوهرية من الكليات﴾

(يجب) ان تعلم ان الاولى مغاير للاول فان الذى يكون ثبوت المحمول له قبل ثبوته لغيره هو الذى يكون حمل ذلك المحمول عليه بالتقدم والتأخر مثل الوجود فانه للواجب اولا وللممكن ثانيا فاما الاولى فهو الذى تكون اللواحق والكمالات العارضة له لما هو هو اكثر مما لغيره بعد تساويهما فى الماهية وذلك التفاوت اما لتخلف شرط اولتحقق مانع ثم انا قد بينا ان الجزئيات ليست قبل الكليات في الجوهرية بل هى اولى بالجوهرية على التفسير المذكور وذلك من اربعة اوجه *

(الاول) من جهة الاستغناء والحاجة فان الكلي محتاج الى الشخص

(الفصل السادس في ان الجزئيات اولى بالجوهرية من الكليات)

اذ لولا الشخص لما كان للكلي وجود والشخص غني عن الكلي فان الكلي هو المقول على كثيرين ولو احتاج الشخص الى الكلي لاحتاج الشخص الى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما •

(الثاني) تقدمه بحسب استقرار الامر المعتبر في الجوهرية وهو الوجود لا في موضوع فان الجوهرية هي كون الماهية بحيث اذا وجدت كانت لا في موضوع والاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها بعد ذلك •

(الثالث) من حيث الفضيلة وهو ان القصد في التكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل في الاعيان •

(الرابع) السبق الى التسمية لان اول شئ عرف انه لا في موضوع هو الاشخاص الجزئية •

(واعلم) ان الكليات تفاوتا في ذلك فالانواع اولى بالجوهرية من الاجناس فانها اشد مشاركة للاشخاص من الاجناس فتكون نسبة الجنس الى النوع كنسبة النوع الى الشخص فالاجناس تسمى الجواهر الثالثة لهذا السبب •

(واعلم) انا اذا قلنا الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة فلا نعني بالمعقولة الا الكليات المحسوسة واما الاشخاص العقلية المجردة المفارقة فلا يخفى عليك انها اولى بالجوهرية من الاشخاص المحسوسة وكيف لا وهي اسبابها في الوجود وحيث كانت اسبابا لها في الوجود كانت غنية عنها فكان معنى الاستغناء الذي هو معتبر في الجوهرية لها اتم

(واما الفصول) فاما المنطقية فهي جواهر لانها محمولة على الجواهر حمل هو هو (واما البسيطة) كالنطق فهي ايضاً جواهر لانها مقومات للانواع التي هي

هي جواهر ومقوم الجوهر جوهر (ولقائل ان يقول)هذا باطل بالبياض فانه جزء الابيض المحمول على الجوهر مع انه ليس بجوهر •

﴿ الفصل السابع في ان الجوهر لا ضد له ﴾

(هذه) المسئلة انما تشكل في الجواهر الصورية ولقد توسط الشيخ وبين انه نزاع لفظي فانا ان شرطنا في الضدين ان يكون تعاقبهما على الموضوع فليست الصور بمتضادة اذ ليس لها موضوع وان لم نشترط ذلك بل حكمنا على كل معنيين يتعاقبان على المحل سواء كان المحل موضوعا اوهيولى فالصور متضادة كالنارية والمائية والارضية والهوائية •

﴿ الفصل الثامن في ان الجوهر مقصود اليه بالاشارة ﴾

(قيل) الاشارة دلالة حسية اوعقلية الى الشيء لايشركه فيها غيره والاشارة الى الاعراض انما تكون بعد تميزها وتميزها على ماعلمت بحلول المادة فاذاً الاشارة اليها بعد الاشارة الى تلك المادة •

(فان قيل) اليس ان تشخص المادة بحلول الاعراض التي تكتنفها (فلنا سيأتي) في باب العلم •

(واما الاشارة) العقلية فهي لاتتناول الاعراض الشخصية الامن جهة العلم باسبابها والشيء اذا عرف باسبابه كان كليا كما سيأتي تحقيقه والكلي لايمكن الاشارة اليه لانه امر يمكن وقوع الاشتراك فيه والاشارة تنافي ذلك (وذلك ينبهك) على ان كليات الجواهر ايضا مما لايمكن الاشارة اليها واما الكلام في ان العقل هل يمكنه الاشارة الى موجود مجرد بحيث يفرزه عما يساويه في نوعيته لو وجد فسيأتي •

(الفصل السابع في ان الجوهر لا ضد له) (الفصل الثامن في ان الجوهر مقصود اليه بالاشارة)

(الفصل التاسع في بيان ان الجوهر هو القابل للاضداد)

(الفصل العاشر في ان العرض ليس بجنس)

﴿ الفصل التاسع في بيان ان الجوهر هو القابل للاضداد
التغير الاضافية لاستحالته في ذاته لا على سبيل التبعية لتغيره ﴾

(واحترزنا) بذلك عن الظن والقول فانهما يتغيران عن الصدق الى الكذب بما التغير المظنون والمخبر عنه ومع ذلك فلا يتغير ذات الظن وانما يتغير نسبته واضافته وهذه الخاصية غير حاصلة في الجواهر العقلية لبعدها عن التغير والانفعال ولا في الجواهر الكلية لان الكلي مشتمل على كل شخص ولا يصدق ان كل شخص ابيض او اسود ٭

(فان قيل) العرض الكلي يقبل الضدين كاللون يقبل البياضية والسوادية (فنقول) اللون الذى هو حصة السواد يمتنع ان يبقى عند زوال السوادية عنه حتى يتصف بفصل البياض (نعم انما يقال) اللون يقبل الضدين اما بمعنى بعض وبعض واما بان تجرد اللونية في الوهم فيكون قابلا لاى الفصلين شئنا منهما وليس الكلام فيه انما الكلام في شئ محصل في الخارج يقبل الضدين ولو كان اللون في الخارج يقبل السواد تارة والبياض اخرى لما كان سوادا او بياضا بل مسودا ومبيضا وهذا باطل واذ قد استوفينا خواص الجواهر فلنذكر خواص الاعراض ٭

﴿ الفصل العاشر في ان العرض ليس بجنس ﴾

(المشهور) والحق متطابقان على ذلك وبراهينه ثلاثة (الاول) انا نتصور ماهية السواد والبياض والخط والسطح ونشك في كونها اعراضا ولولا ان العرضية امر غير مقوم لامتنع ذلك ٭

(الثانى) ان العرضية عبارة عن نسبة الشئ بالحلول الى الموضوع والطبائع الجنسية لا بد وان تكون مستندة الى امور داخلة في الذات لا الى نسب

عارضة للذات *

(الثالث) ان العرضية مقولة على ماتحتها بالتشكيك والجنس غير مقول على ما تحته بالتشكيك فوجب ان لا يكون جنساً * بيان الصغرى ان بعض الاعراض تعلقه بالموضوع آكد من البعض فان النسب والاضافات اشد حاجة الى الموضوع من البعض فاذاً العرض يكون مقولا على ماتحته بالتشكيك *

(واعترض على هذا) واحد من اهل العلم فقال اليس ان الحكماء * قالوا ان بعض الجواهر وان كان قبل البعض ولكن ذلك التقدم لما كان في الوجود لا في الجوهرية لم يلزم اخراج الجوهر عن ان يكون جنسا وكذلك بعض الاعداد وان كان متقدما على البعض ولكن لما كان ذلك التقدم في الوجود لا في معنى العددية ولم يلزم اخراج العدد عن ان يكون جنساً فكذلك هاهنا لم لا يجوز ان يقال الاعراض كلها متساوية في حمل العرضية عليها و يكون التفاوت عائدا الى وجوداتها وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون العرض مقولا على ماتحته بالتشكيك *

(واجيب) عنه فقيل هذا انما يلزم اذا كان للعرضية مفهوم آخر سوى كونه موجوداً في الموضوع فاذا لم يكن للعرضية معنى سوى وجوده في الموضوع فمتى وقع التفاوت فيه فقد وقع التفاوت في نفس مفهوم العرضية (وللقائل الاول ان يقول) ليس من شرط كون العرض عرضا ان يكون موجوداً في الخارج و يكون مع ذلك في موضوع بل من شرطه ان يكون بحال متى كان في الخارج كان في موضوع كما قلتم في الجوهر انه ليس عبارة عما وجد في الخارج غنيا عن الموضوع بل الذى اذا وجد في الخارج كان غنيا عن الموضوع فعلى هذا كون العرض عرضاً مغاير لوجوده وعند هذا تعود المطالبة *

والعلماء

﴿ الفصل الحادي عشر في استحالة الانتقال على الاعراض ﴾

(البرهان) المشهور فيه ان العرض لا يخلو اما ان يكون محتاجا الى الموضوع اولا يكون فان لم يكن محتاجا الى الموضوع امتنع ان يعرض له ما يصيره محتاجا الى الموضوع فان الغني بذاته لا يصير محتاجا الى شيء آخر لاجل عارض يعرض له وان كان محتاجا فلا يخلو اما ان يكون محتاجا الى موضوع معين اوموضوع غير معين ومحال ان يكون غير معين لان الشيء المعين لا يقتضي اي شيء كان فاذاً لا بد له من موضوع معين فاذاً خصوصيته متعلقة بذلك الموضوع فاذاً يمتنع ان يفارق ذلك الموضوع *

(ولقائل) ان تقول ان هذا يبطل بالجسم المعين فانه لا بد وان يكون له حيز معين ووضع ومع ذلك فلا يستدعى حيزاً معينا شخصياً بحيث يمتنع انتقاله عنه وايضاً فالمادة محتاجة الى صورة لكن لا الى صورة معينة بل الى اي صورة كانت فلم لا يجوز ان يكون العرض كذلك وايضاً فلم لا يجوز ان يقال العرض محتاج الى الموضوع وهو من حيث هو كذلك متعين في طبيعة نوعه غير مبهم فاما وحدته الشخصية فغير محتاج اليها والحاصل ان الابهام في الوحدة بالشخصية والحاجة الى الوحدة بالنوعية فما هو المحتاج اليه متعين وما هو غير متعين غير محتاج اليها وايضاً فان النفس الناطقة محتاجة في حدوثها الى مادة متعينة مع انها اذا فارقت تلك المادة لا تعدم فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك و الاولى بنا ان نحرر هذا البرهان على وجه يسقط عنه هذه الاعتراضات *

(فنقول) العرض المعين لا شك ان تعينه امر زائد على ماهيته كما ثبت وذلك التعين اما ان تقتضيه الماهية لنفسها اولشيء من لوازمها اولامر غير لازم

والقسمان الاولان يوجبان ان يكون نوعه في شخصه لكنه ليس كذلك وايضاً يلزم ان يكون قائماً بذاته مستغنيا من كل الموضوعات لانه يستغني في تعينه بذاته عن كل شيء ولما بطل ذلك ثبت ان تلك الخصوصية لعلة من الخارج وهي ان كانت محله امتنعت مفارقته عنها اوحالة فيه فيكون هو مكتفيا في وجوده بوجوده وفي تشخصه عما يحل فيه فيكون غنياً عن المحل فلا يكون عارضاً هذا خلف اولا حالا فيه ولا محلاله فيكون نسبته اليه كنسبته الى غيره فلا تكون علته الشخصية معينة وقد عرفت ان علة تلك الخصوصية هي المادة المتعينة المكنونة بالاعراض الشخصية السابق وجودها على وجود هذا الحادث بالزمان واذا ثبت ان علة خصوصية العرض المعين هي تعلقه بالموضوع المعين فاذا فارقت تلك المادة فقد بطلت علة خصوصيته فتبطل خصوصيته وتخرج على هذا الاشكالات المذكورة (اما الجسم المعين) فتعينه لتعين الصورة المتعينة لمادته المتعينة لتعين الصورة السابقة وعلى هذا الترتيب لا الى اول(١) ولما لم يكن تعين الجسم بسبب الوضع والحيز المعين لاجرم امكنه ان يفارق (واما المادة) فانها محتاجة الى الصورة من حيث هي صورة والصورة من حيث هي صورة امر معين (فان قالوا) لم لا يجوز ان يكون العرض محتاجاً الى الموضوع من حيث هو موضوع وهو من حيث هو كذلك معين (فنقول) هذا هو الشك الثالث وحله ان مبدأ وجود المادة ليس هو بشيء من هذه الصور بل العقل الفعال وهو موجود متعين الوجود متشخص وهذه الصور شرائط في امكان تاثيره في استبقاء هذه الهيولى ومن الجائز ان يكون المؤثر معيناً ويكون تاثيره

(١) هكذا في الاصول ولعل معناه لا لما قلتموه ١٢

موقوفاً على امور كثيرة باعتبار وجه مشترك حتى ان اي واحد منها حصل كفى واما ها هنا فقد بينا ان الذي هو سبب تعين العرض المعين هو الموضوع المتخصص باللواحق الجزئية فيمتنع ان تكون وحدته نوعية اذ الواحد النوعي لا يتقرر في الخارج فاذاً لابد من ان تكون علة تعينه شيئاً معيناً تعيناً شخصياً (واما النفوس الناطقة) فان الابدان كانت شرائط في حدوثها لانها كانت في جوهريتها غنية عن تلك المواد ولهذا لم تنطبع فيها اصلا (واما الاعراض) فانها كما احتاجت في حدوثها احتاجت في وجودها الحادث الذي هو تعينها الى الموضوعات فاذاً مفارقتها عنها توجب انعدامها.

﴿ الفصل الثاني عشر في صحة قيام العرض بالعرض ﴾

(المشهور) امتناعه لان المعنى بقولنا ان (ج) حل في (ب) ان حصول (ج) في الحيث والحيز الذي حصل فيه (ب) ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبع لحصول (ب) فيه فان لم يكن لب حصول في ذلك الحيز على سبيل الاستقلال لم يكن جعل احد الحصولين تبعاً للآخر اولى من العكس فاما ان يقوم كل واحد منهما بالآخر وهو محال او لا يقوم واحد منهما بالآخر وهو الحق بل هما يحصلان في ذلك الحيز تبعاً لثالث فيكونان حالين في ذلك الثالث وذلك الثالث ان كان عرضاً عاد الكلام الاول وان كان جوهراً فهو المطلوب.

(ونحن نقول) الخلل فيما قالوه في تفسير الحلول بل الحق ان المعنى بالحلول ان يختص شيء لشيء بحيث يصير احدهما منعوتاً بالآخر وحينئذ يسمى الناعت حالاً والمنعوت محلاً (فان قالوا) وما حقيقة ذلك الاختصاص (فنقول) انه

لا طريق

(الفصل الثاني عشر في صحة قيام العرض بالعرض)

لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان اكثر الاشياء انما نعرفه باللوازم ومما يحقق ماقلناه ما بينا ان الوجود زائد على الماهية ولا يمكن تفسير اتصاف الماهية بالوجود بما قالوه وايضاً فلان الموجودات قد توصف بالنعوت السلبية والاضافات مع انه لا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بما قالوه وايضاً فلواجب الوجود نعوت سواء كانت حقيقية او اضافية ولا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بكون ذاته مؤثراً فيها فان المؤثرية حاصلة له بالنسبة الى العالم مع انه غير موصوف بالعالم فبطل ما قالوه (واذا ثبت ذلك فنقول) انا اذا قدرنا عرضين يحصل بينهما من الاختصاص ما يصير احدهما منعوتاً بالآخر مع امتناع اتصاف الجسم بذلك الآخر فعلمنا حينئذ ان احد العرضين حال في الآخر مثاله ان البطوء وصف وجودي زائد على وجود الحركة فانه سيظهر لك ان البطوء ليس لتخلل السكنات بل هو كيفية زائدة على وجود الحركة ثم ان الجسم يمتنع ان يكون موصوفاً بالبطوء فان الجسم الذى يكون في جسميته بطيئاً غير معقول فاذاً الموصوف بهذا البطوء هو الحركة لا الجسم وكذلك الاعراض الموجودة كل واحد منها موصوف بالوحدة وقد عرفت انها عرض (وهذه قاعدة) شريفة عظيمة تبتنى عليها اصول شريفة عظيمة فان المخالفين يقدحون في اثبات الجواهر الغير الجسمانية بناء على هذه المقدمة وهي انها اذا كانت موصوفة بالصفات والوصف يقتضي كون الموصوف متحيزاً لما ذكروه فاتجوا مطلوبهم (ومن الناس) من يثبت كون واجب الوجود جسماً بهذه المقدمة فلابد من امعان النظر فيها •

﴿ الفصل الثالث عشر في امتناع قيام العرض الواحد بالمحلين ﴾

(جوز) قوم ذلك وبرهان بطلانه انه لا يخلوا ما ان يقال العرض الواحد انقسم حتى وجد كل جزء منه في جزء من موضوعه وذلك مما لا نزاع فيه او يقال الشيء الواحد بعينه موجود في كلا المحلين وهذا محال لان البداهة حاكمة بان الذي وجد في هذا المحل ليس هو الذي وجد في المحل الآخر (ولانا) لو قدرنا ان يكون القائم بالمحلين عرضين لم يكن حال العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد القائم بالمحلين فيؤدي الى ان لا ينفصل الاثنان عن الواحد وهو محال فاذاً يمتنع قيام العرض الواحد بالمحلين (فان قيل) هذا يبطل بالعدد فانه عرض وهو عارض لامور كثيرة وكذلك الكلية عارضة لامور كثيرة (فان قلتم) تلك المجموعات لها من حيث هي كذلك وحدة ثم تعرض لها باعتبار تلك الوحدة هذه العوارض (فنقول) وتلك الوحدة ان عرضت لها بعد عروض وحدة اخرى يلزم التسلسل والا فالاشكال لازم (الثاني) قالوا المضافات اما ان يقوم بكل واحد منهما اضافة على حدة فحينئذ يكون كل واحد منهما منقطعا عن الثاني فلا بد بينهما من رابطة وما لم يقم بهما عرض واحد لم يكن الربط حاصلا (حل الاول) ان الموضوعات الاعداد وحدة باعتبارها صارت موصوفة بتلك الصور العددية كما بينا فيما سلف (واما الثاني) فحله ان الرابط بينهما هو الوحدة النوعية وهي غير حالة في احد الشخصين دون الآخر فالمضافية مطلقا امر مشترك بين المضافين واما كون هذا مضافاً الى ذلك فغير موجود في الآخر يؤكده ان كوني قريبا لك مغاير لكونك قريباً لي فان اضافتك بالنسبة الي غير ثابتة لي والا لكنت اخاً لنفسي واباً لنفسي وذلك محال وظهر هذا المعنى في المضافات

المضافات المختلفة الطرفين أتم واكمل .

﴿ الفصل الرابع عشر في ان الحال يجب ان ينقسم لانقسام المحل ﴾

(احتج الشيخ) على ذلك بان قال الجسم ذو القوة البسيطة اما ان يكون القوة حاصلة في جسميته او حاصلة في اطرافه مثل البياض والضوء اولا في جسميته ولا في اطرافه فان لم يكن في جسميته ولا في اطرافه فليس موجودا فيه وان كان في جسميته او في اطرافه فاي جزء اخذته من الجسمية لم يخل اما ان توجد فيه القوة اولا توجد فان لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجسم بكليته فيه تلك القوة بل تلك القوة في بعض من ذلك الجسم دون بعض وهكذا الحال اذا كانت القوة في الاطراف المنقسمة وان كانت في طرف غير منقسم كالنقطة وجب ان لا توجد في الجسم الكرى لان النقطة لا توجد الا بعد الحركة التي هي بعد القوة التي هي في النقطة والشيء لا يتأخر عن نفسه وايضاً ستعرف في علم النفس ان النقطة لا تكون حاملة لقوة ولا لصورة وان وجد في كل واحد من اجزاء الجسم القوة فاما ان تحصل تلك القوة بتمامها في كل واحد من تلك الاجزاء فيكون للحال الواحد محال كثيرة وقد ابطلناه واما ان يوجد في كل جزء من المحل جزء من الحال وذلك يقتضي انقسام الحال لانقسام المحل (ولا يعترض) على هذه الحجة بالشكل حيث يقال الشكل موجود بتمامه في الجسم ولا يوجد الشكل في اجزاء الجسم (لانا نقول) اجزاء الشكل توجد في اجزاء الجسم ولكن اجزاء الشكل ليست مساوية لكله في الماهية لان الشكل فيها تركيبا ما (فان قيل) من الاعراض ما لا ينقسم بانقسام محله كالوجود والوحدة والاضافة فلم لا يجوز ان يكون الامر في سائرها كذلك . (واعلم) ان الشيخ لما تمسك في اثبات تجرد النفس الناطقة بقوله لو كان النفس جسما

لا تقسم العلم المتعلق بالامور التي لا تنقسم بسبب انقسام ذلك الجسم (اورد) بعض تلامذته عليه هذه المعارضات (فاجاب عنها بجوابين) الاول ان قال المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا تحل الاجسام والا لا نقسمت الى اجزاء متشابهة واما هذه الاعراض فليست معقولات الذوات بل لها ان تكون معقولة وغير معقولة فلا بأس بان يعرض لها قبول الانقسام الى اجزاء متشابهة (الثاني) قال في موضع آخر الاشياء التي تعرض للاجسام يستحيل ان تعرض لها من حيث لا تقبل القسمة بل لو كان شيء مثلا لا يقبل القسمة في نفسه ثم عرض للجسم فانه عند ذلك يصيره قابلا للقسمة فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون الا بحيث ينقسم والمعقول من حيث هو واحد معقول لا ينقسم فالشيء الواحد لا يكون في الجسم من حيث هو معقول * (وزيف بعض المتأخرين) كلا الجوابين فقال اما الاول فقوله الصورة العقلية لما امتنع انقسامها الى اجزاء متساوية الطبيعة امتنع حلولها في الجسم فهل ورد النقض الا عليه فان الوحدة لا تنقسم البتة لا الى اجزاء مختلفة ولا الى اجزاء متشابهة ومع ذلك حلت الجسم (وقوله) الوحدة والوجود والاضافة العارضة للاجسام ليست معقولة بل لها ان يكون معقولة وغير معقولة فامكن ان تقبل هذا الضرب من القسمة فهو من العجائب لانه انما احال حلول المعقول في الجسم لوحدته لا لمعقوليته اذ لو جعل المانع من الحلول نفس المعقولية لكان ذلك تعليلا للشيء بنفسه ويتنزل هذا الكلام منزلة قوله المعقول يمتنع حلوله في الجسم لان المعقول يمتنع حلوله في الجسم ومعلوم ان هذه القضية ليست بينة بذاتها بل هي محتاجة الى الوسط وذلك الوسط هو الوحدة في المعقولية ونحن لما بينا ان نفس الوحدة لا يمتنع حلولها في الجسم فكيف تكون الوحدة

مانعة غيرها عن الحلول فى الجسم (واما الجواب الثانى) فقوله كل مايعرض للجسم فهو منقسم منقوض بالوحدة وقوله لو كان شئ ممتنع الانقسام فى نفسه ثم عرض للجسم فانه يصير منقسما بانقسامه (فنقول) هذا الكلام باطل لان الشئ ممتنع الانقسام اذا عرض للجسم فاما ان تبقى حقيقته اولا تبقى فان بقيت حقيقته استحال ان يعرض له الانقسام لان ما بالذات يمتنع ارتفاعه لعروض عارض وان لم تبق حقيقته فكيف يقال ان ذلك الشئ انقسم وايضاً فان جاز ان يكون الشئ فى نفسه مستحيل الانقسام ثم انه يصير منقسما لصيرورته عارضاً للجسم فليجوز ايضاً فى الصورة العقلية ذلك والذى نقوله نحن فى الجواب عن الوحدة ان الوحدة لها اقسام كثيرة كما ذكرنا والموجود منها في الجسم هو الوحدة الاتصالية وهذه الوحدة الاتصالية مانعة من الانقسام بالفعل وغير مانعة من الانقسام بالوهم فلاجرم مادامت حاصلة يمتنع حصول الانقسام بالفعل (فان قيل) فلم لا يجوز ان تكون الصورة العقلية وان استحال عليها الانقسام بالفعل الا انه يجوز عليها الانقسام الوهمى وحينئذ تكون جسمانية (فنقول) لان القسمة الوهمية في الجسمية توجب حصول اجزاء متشابهة فى الوحدة الاتصالية وذلك غير ممتنع واما الصورة العقلية فلو حلت الجسم لافترضت فيها بالوهم اجزاء متشابهة وقد قامت الحجة في كتاب النفس على امتناع ان تكون للصورة العقلية اجزاء متشابهة واما الاضافة فليست هي من الاعراض السارية فى الجسم ولو سلم وجودها فلا يلزم انقسامها (وتحقيق ذلك انما يحقق بذكر اشكال آخر) وهو ان النقطة عرض ولها موضوع وذلك الموضوع ان كان متجزيا اوجب انقسام النقطة بانقسامه اوغير متجز ولا بدو ان ينتهي الى المتجزى ويعود لزوم

الانقسام (واجيب عنه) بان اختصاص الاعراض بمحالها قد يكون بالسريان وقد لا يكون بالسريان (فالاول) مثل اللون السارى فى سطح الجسم فان اي جزء فرضته من السطح افترض فيه جزء من اللون فمثل هذا يجب ان ينقسم بانقسام محله ٠

(واما الثانى) فكاختصاص النقطة بالجسم فانك اذا فرضت فى الجسم انقساما فانه لا يفترض فى اجزاء الجسم اجزاء من تلك النقطة فمثل هذا لا يوجب الانقسام وهكذا الاضافات فانك اذا فرضت قسمة فى ذات الاب فانه لا يفترض فى كل واحد من نصفيه نصف الابوة (فاذاً الحق) ان يقال العرض السارى فى المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما (بقى ان يقال) الاختصاص الذى يكون على وجه السريان امر معقول فاذكروا حقيقة الاختصاص التى تكون بغير السريان (فنقول) اما الاختصاص فمشاهد فان نهاية الشئ مختصة بالشئ وعدم السريان ايضاً معلوم فلا يضرنا الجهل بكيفية ذلك الاختصاص فى غرضنا وان التزم ملتزم ان النقطة ليست امراً وجودياً كان ذلك اولى له عند الاستدلال فى مسئلة النفس (ثم نقول) فى ان الحال هل يكون سبباً بقوام محله اتفق المتأخرون عليه وسموا مثل هذا الحال صورة ومثل هذا المحل هيولى وهو عندنا محال لان الحال محتاج فى وجوده الى المحل فلو احتاج المحل فى وجوده الى الحال لزم الدور (لا يقال) مثل هذا الحال لا يحتاج الى المحل بل يتبع وجوده وجود شئ يصير محلا له وموصوفاً به بعد صدوره عنه ثم ان سلمنا حاجة الحال الى المحل لكن المحل يحتاج الى الحال بعد حدوثه والحال يحتاج الى المحل في حدوثه والمحل قبل حدوثه متقوم بحال آخر فيلزم الدور ثم ان سلمنا ان الصورة محتاجة الى المادة بعد حدوثها ولكنها محتاجة الى

تلك

تلك المادة بعينها وتلك المادة بعينها غير محتاجة الى تلك الصورة بعينها بل الى مطلق الصورة فلما اختلفت الجهتان انقطع الدور (لانا نقول) اما عن الاول فيلزم ان لا يكون حدوثها عن العلة المفارقة موقوفاً على استعداد المادة وذلك قد مضى بطلانه (وعن الثاني) فلان الصورة لو لم تحتج الى المادة الا في حدوثها لما انطبعت بعد حدوثها في المادة كما في النفوس الناطقة (وعن الثالث) فلان تلك الصورة غير محتاجة الى عين تلك المادة والا لامتنع حلول مثلها في غير تلك المادة فاذاً حاجة كل واحد منهما الى الآخر من حيث ماهيته لا من حيث شخصيته فلم تختلف الجهتان (واذ قد تكلمنا) في الاحكام الكلية للجواهر والاعراض فلنختم الباب بامر مشترك بينهما وهو انه هل يجوز ان يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً ام لا *

﴿الفصل الخامس عشر في ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا﴾

(الفصل الخامس عشر الخ)

(جوز قوم) ذلك واستبعده الشيخ غاية الاستبعاد وهذا البحث انما يتم في الجواهر الصورية واما في الجواهر المفارقة فكلا لان الذي يكون قائما بذاته لا يصير محتاجاً الى المحل (واحتج) الشيخ على امتناع ذلك بان قال انا نعني بالجوهر ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع اصلا ونعني بالعرض ما يكون متعلق الوجود بالموضوع اي موضوع كان والشيء الواحد يمتنع ان يكون غنياً عن كل الموضوعات ومع ذلك يكون له تعلق بشيء من الموضوعات فاذاً الشيء الواحد لا يجوز ان يكون جوهراً وعرضاً (واما المجوزون) لذلك فقد احتجوا بامور ثلاثة (الاول) ان فصول الجواهر جواهر ثم ان الحكماء يقولون للفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فالفصول مع انها جواهر اعراض (الثاني) ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة

جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة بالنسبة الى الحار من حيث هو حار جوهر لكنها بالنسبة الى الجسم القابل لها عرض فهي جوهر وعرض بالنسبة الى الامرين (الثالث) العرض في المركب كجزء منه كالبياض في الابيض وكل ماهو في الشيء كجزء منه لم يكن عرضاً فيه وكل مالا يكون عرضاً في الشيء كان جوهراً فيه لكنه بالنسبة الى الجسم القابل له عرض فالشيء الواحد جوهر وعرض (فنقول) اما الاول فهو ركيك لان قول الكيفية على الكيفية التي هي مقولة وعلى الفصول باشتراك الاسم (واما الثاني) فضعيف لان الحار عبارة عن الشيء ذي الحرارة ولا يلزم من كون ذلك الشيء جوهراً ان تكون الحرارة جوهراً (واما الثالث) فنقول قولكم العرض في المركب كجزء منه مسلم وقولكم كل ماهو في شيء كجزء منه فلا يكون عرضاً فيه فليس كذلك على الاطلاق فانه ليس من شرط كونه عرضاً ان يكون حصوله في جميع الاشياء حصول العرض في الموضوع حتى يلزم انه اذا لم يكن في المركب كون العرض في الموضوع ان يصير جوهراً بل شرط الجوهر ان لا يكون في موضوع اصلا فالعرض وان لم يكن وجوده في المركب وجود العرض في الموضوع الا انه بالنسبة الى المحل وجوده في موضوع وذلك يكفي في حصول العرضية (فالحاصل) ان شرط الجوهرية البراءة عن كل الموضوعات واما العرضية فهي مما يتحقق لاجل التعلق بموضوع واحد فالعرض في المركب وان لم تكن عرضيته حاصلة من هذا الوجه الا انه عرض لاجل تعلقه بالموضوع (هذا محصل كلام الخصمين) (ونحن نقول) ان لاصحاب هذا المذهب ان يحتجوا على مذهبهم بما هو احسن من كل ماقالوه (هكذا) اذا حل شيء في شيء فانه يكون لذلك الحال اعتباران في ذلك المحل واعتباران في ذلك المجموع مثلا

الحرارة

الحرارة لما اعتبا رانها فى الحار واعتبار انها فى الجسم فاما اعتبار كون الحرارة فى الحار فظاهر انه لا يوجب العرضية لان الحرارة جزء من الحار ومن شرط العرض ان لا يكون جزأ من الموضوع واما اعتبار كونها فى المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه اولا يعقل ذلك والاول باطل لوجهين (الاول) هو ان الحال محتاج فى وجوده الى المحل فلو احتاج المحل فى وجوده الى الحال لزم الدور (الثانى) ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها على ما سيظهر فلو كان لوجود شيء من صور العناصر مدخل فى تتميم وجود الهيولى لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا تكون الهيولى مشتركة (ومما يؤكد ذلك ويوضحه) انا نرى الحيوانية اذا عدمت فانه لا تعدم جسميته بدون تلك الحيوانية (وايضا انهم قالوا) الحيوان مركب من الجنس و الفصل والجنس هو الجسمية والفصل هو الصورة الحيوانية وقالوا الصورة الحيوانية مقومة لتلك الجسمية (وهذا باطل) لان القوة الحيوانية حالة فى تلك الجسمية عروض العرض فى محله فلو افتقرت تلك الجسمية الى الصورة الحيوانية فقد دار الافتقار على نفسه واذا ثبت ذلك فكيف يعقل ان يقال ان تلك الجسمية كانت متقومة بتلك الصورة الحيوانية (فظهر مما قلنا) امتناع تقوم شيء من المحال بشيء مما يحل فيها فاذاً كل حال فهو بالنسبة الى محله عرض فاما ان يقال انه عرض مطلقا حتى يكون هو بالنسبة الى المركب عرضا فحينئذ يبطل الفرق بين الصورة والعرض ويكون ذلك مخالفاً للاجماع المنعقد بين اهل العلم وايضاً فلان جوهر الشيء فى اللغة عبارة عن اصله والعرض هو الذى يكون عارضاً ولا بد وان يكون خارجاً ومعلوم ان الحرارة بالنسبة الى الحار من حيث هو حار داخلة فيه فيصح ان يقال انها داخلة فى الجوهر الحار وهى بالنسبة الى

الجسم القابل لها غير داخلة فيه بل تكون خارجة عنه عارضة له فتكون عرضا بالنسبة اليه فظهر ان الشيء الواحد كيف يمكن ان يكون جوهرا او عرضاً (هذا ما يمكن) ان تمسك به اصحاب هذا المذهب (والجواب) عنه سيأتي في باب تعلق المادة بالصورة وبالله التوفيق (هذا ما اردنا ذكره) من خواص الجواهر والاعراض في هذه المقدمة (واما الجملتان) فاحداهما مشتملة على بيان احكام الجواهر والاخرى على بيان احكام الاعراض ويجب تقديم الجملة المشتملة على احكام الجواهر على الجملة المشتملة على احكام الاعراض لتقدم الجواهر على الاعراض بالذات الا ان المباحث الواقعة في اقسام الجواهر واحكامها لما كان اكثرها لا يتقرر ولا يتضح الا باصول متقررة في احكام الاعراض فلهذا العذر قدمنا احكام الاعراض على احكام الجواهر •

﴿ الجملة الاولى في احكام الاعراض • وفيها مقدمة وفنون خمسة ﴾

(الجملة الاولى في احكام الاعراض وفيها مقدمة وفنون خمسة)

(اما المقدمة) ففي بيان عدد المقولات وهي عند الحكماء المعتبرين عشر واحدة جوهر والتسع الباقية عرض وهي (الكم) (والكيف) (والمضاف) (والاين) (والمتى) (والوضع) وقد يسمى النسبة (والملك) وقد يسمى بالجدة والقنية وله (ان يفعل) و(ان ينفعل) ثم هاهنا مباحث اربعة (البحث الاول) في كون كل واحدة من هذه العشر جنساً والثاني في بيان كونه جنسا عاليا والثالث في ان الاجناس العالية ليست اكثر من هذه العشر والرابع في كيفية انقسامها الى انواعها (اما الاول) فاعلم ان ذلك لا يتبين الا ببيان خمسة امور (الاول) ان نبين ان الاقسام التي جعلت تحت كل واحدة من هذه العشر مشتركة في وصف ما فان اقل مراتب الجنس ان يكون امراً مشتركا وهذا بين (الثاني) ان نبين ان جهة الاشتراك امر ثبوتي فانها

لو كانت سلبية لم تكن جنساوذلك كما علمت في تعريفنا الكيفية انها العرض الذاتي لا يوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضى نسبة ولا قسمة في اجزاء حاملها فان الاقسام التي جعلت تحت الكيف وان كانت مشتركة في هذه القيود السلبية ولكن هذه القيود لا يمكن ان تكون مقولة عليها قول الجنس (الثالث) اذا بينا ان جهة الاشتراك امر ثبوتي فلا بد وان نبين ان ذلك الامر الثبوتي مقول على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك فانه لو كان بالتشكيك كما في مقولة الاين لم يكن جنسا فلان الاين منه ما هو اول ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثان ككون الرجل في البيت (الرابع) اذا بينا ان الامر الثبوتي مقول بالتواطوء فلا بد وان نبين انه من الذاتيات لا من العرضيات اذ لو جوزنا ان تكون الكيفية مقولة على الاقسام الاربعة التي جعلت انواعا لها قول اللازم لا قول المقومات لم تكن الكيفية جنسا بل ربما كان كل واحد من الاقسام التي تحتها جنسا عاليا حتى يكون احد الاجناس العالية هو الذي يسمى بالانفعاليات والانفعالات والآخر هو الذي يسمى بالحالات والملكات وحينئذ تزيد المقولات على العشر (الخامس) ان نبين ان ذلك المشترك المتواطئ الثبوتي المقوم كالمشترك بين الانواع كالحيوان لانواعه لا كالحساس او المتحرك (فهذه المباحث الخمسة) لا بد من تحقيقها حتى يمكن الحكم بان هذه العشر اجناس عالية *

(البحث الثاني) في ان هذه العشر اجناس عالية ولا يمكن بيان ذلك الا اذا بينا ان هذه العشر لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم نجد في كلام المتقدمين برهانا على تصحيح هذه الدعوى بل الشيخ حكى ان من الناس

من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية مثل ان التسخين والتسخن هما نفس السخونة (و هذا باطل) لان التسخين لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا فكانت الحركة متسخنة هذا خلف و اما التسخن فهو عبارة عن طلب السخونة وطلب السخونة غير نفس السخونة لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه *

(ومن الناس) من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة و جعل النسبة جنسا للست الباقية (و منهم) من اخرج الوضع عن النسبة فانه ليس هو نفس النسبة فانه عرض يحصل بسبب ما بين اجزائه من النسب وادخل الخمسة الباقية تحت النسبة (والشيخ) لم يذكر هذا المذهب فضلا من ان يبطله مع انه مختل جدا (ومنهم من جعل) المضاف جنسا للست الباقية و الشيخ ابطل ذلك بان قال المضاف الحقيقى لايحمل على شيء من المقولات الاخرى حمل الجنس ولكن يوجد فى كل واحدة منها بان يعرض له فان الشيء متى كانت له نسبة الى شيء فانه يصير بها مضافا اليه من غير ان يصير المضاف جنسا له فان كون زيد فى الدار هى النسبة التى هو بها عين وهذه النسبة ليست اضافة بل اينا ثم اذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير مقول الماهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوى و ذلك حاو ولا من حيث هو اين فقط بل من حيث هو محوى حاويه فاذا اعتبرته من هذه الجهة وجدته قد عرضت له الاضافة كالبياض فانه من حيث هو بياض ليس مضافا بل كيف و هو مضاف من حيث هو الذى البياض فان ماهيته مقولة بالقياس الى ذى البياض لا ماهية انه بياض بل ماهيته انه

الابيض وكذلك كون الشيء في مكان ليس هو نفس كون ماهيته مقولة بالقياس الى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث تصير النسبة شاملة للطرفين للحاوي والمحوي وهذا معنى ما تقولون ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين فانك اذا اخذت السقف مستقرا على الحائط وجدت النسبة من جهة السقف المستقر واما جانب الحائط فلا نسبة فيه الى شيء من حيث هو حائط واما اذا اخذت النسبة من حيث ان السقف مستقر على مستقر عليه والحائط مستقر عليه لمستقر انعكست النسبة وصلحت لان تكون اضافة فكل نسبة لا تؤخذ في الطرفين جميعا من حيث هي نسبة فهي نسبة غير اضافية وكل نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي اضافية فذوات الامور تكون منسوبة فان اخذت مع النسبة من حيث هي نسبة صارت مضافة هذا ما قاله الشيخ

(البحث الثالث) في انه لا مقولة خارجة عن هذه العشر (واحتج الشيخ) على ذلك بان قال انا بينا انحصار الممكنات في الجواهر والاعراض فاذا بينا انحصار الاعراض في التسع الباقية فقد حصل المطلوب والذي يدل عليه هو ان العرض اما ان يحتاج تصوره الى تصور شيء خارج عن موضوعه اولا يحتاج فان كان لا يحتاج فاما ان يكون حصوله بسبب حصول نسبة بين اجزائه اولا يكون كذلك فالاول هو الوضع والثاني لا يخلو اما ان يوجب ذلك العرض استعداد قبول الانقسام اولا يوجب فالاول هو الكم والثاني هو الكيف فانا لا نعني بالكيف الا العرض الذي لا يحتاج تصوره الى تصور شيء خارج عن موضوعه ولا يقتضي وقوع نسبة ولا قسمة في حامله (واما العرض) الذي يحتاج تصوره الى تصور شيء خارج عن موضوعه

فلابد وان تكون له نسبة الى ذلك الخارج فتلك النسبة اما ان تكون بحيث تكون لذلك الخارج ايضا نسبة اليه وهذا هو المضاف واما ان تكون النسبة لاتقتضي ذلك فنقول تلك النسبة اما ان تكون الى الجواهر واما الى الاعراض لا جائز ان تكون الى الجواهر فانها لا نفسها لا تستحق ان يجعل لها اواليها نسبة بل انما تستحق لامور واحوال تختص بها فاذاً تلك النسبة انما تكون الى الاعراض فتلك الاعراض اما ان تكون من اعراض النسب اولا تكون فان كانت النسبة بالحقيقة الى لا عراض الغير النسبية فان النسبة الى النسبة تتأدى في آخرها الى شيء غير نسبي حتى لاتتسلسل فتكون النسبة بالحقيقة انما هي الى اعراض غير نسبية فتكون اما الى كمية اوكيفية اووضع ثم ان الاشياء لاتنسب الى الكيفيات كيف اتفقت بل ان نسبت اليها فذلك بان يجعل جوهر متكمم مقدر الجوهر آخر وانما تقدر ذلك الآخر اما بمقدار ذاته او بمقدار صفة من صفاته وقد دل الدليل على انه ليس لشيء من صفات الجسم مقدار غير مقدار الجسم الا للحركة فان كان الجسم المقدر غيره بمقدار ذاته فذلك بان يكون حاويا له او محويا فيه وان كان تقدر غيره بمقدار حركته فذلك هو التقدير بالزمان فاذاً النسبة الى الكم اما ان تكون نسبة الى الحاوي واما ان تكون نسبة الى الزمان فان كانت نسبة الى الحاوي فاما ان تكون نسبة الى الحاوي الذي لا ينتقل بانتقاله وهو الاين او الى الذي ينتقل بانتقاله وهو الملك واما النسبة الى الزمان فهي المتى فثبت ان المقولات المتشعبة من النسبة الى الكم هي الاين والملك والمتى واما النسبة الى الكيف فاعلم انه ليس كل كيفية تجعل الجوهر منسوبا الى جوهر آخر بل كيفية تكون لنسبتها اثر من هذا في ذاك ومن ذاك في هذا واذا كان كذلك

فال

فالذى يتكون فيه الكيفية هو مقولة ان ينفعل وحال الذى يتكون منه الكيفية هو مقولة ان يفعل (فهذا ما تكلفه الشيخ) فى بيان هذا الحصر مع اعترافه برداءته وضعفه.

(فان قيل) هاهنا امور خارجة عن هذه العشر كالوحدة والنقطة والآن وكذلك نفس الوجود والشيئية وبالجملة الاعتبارات العامة وايضا فلان المفهوم من الابيض شئ ماله البياض وفهم هذا المعنى لا يتوقف على فهم كونه جوهرا الا انا لا نمنع ان يكون الشئ ذو البياض عرضا واذا كان كذلك لم يكن مفهوم الابيض داخلا تحت جنس الجوهر وهو غير داخل ايضا تحت مقولة الكيف لان الداخل تحت الكيف هو البياض وليس كلامنا فيه بل الكلام فى مفهوم الابيض وظاهر عدم دخوله تحت سائر المقولات فاذاً مفهوم الابيض خارج عن المقولات العشر وهكذا القول فى جميع المفهومات من الاسامى المشتقة وايضاً فالحركة خارجة عن المقولات العشر وايضاً فالاعدام مثل العمى والجهل خارجة عنها.

(والجواب) اما الآن فغير وارد لان ذلك مما لم يوجد بالفعل اصلا على ما نبينه وكلامنا فى الامور الوجودية (واما الوحدة) والنقطة فلقائل ان يقول انها داخلة فى مقولة الكيف لانها اعراض لا يتوقف تصورها على تصور شئ خارج عن حاملها ولا تقتضى قسمة ولا نسبة فى اجزاء حاملها (والشيخ) لم يتعرض لابطال هذا الوجه بل حكى عن بعضهم ادخالها فى الكم ثم ابطل ذلك بان الكم هو الذى يقبل لذاته المساواة واللامساواة وذلك مما لا يصدق حمله على الوحدة والنقطة (وحكى عن قوم) انهم ابطلوا دخول الوحدة والنقطة فى الكم بان قالوا هما مبدآن للكم لان

الوحدة مبدأ للكم المنفصل و النقطة مبدأ للكم المتصل و المبدأ يكون خارجا عن ذى المبدأ والا لكان مبدأ لنفسه (ثم ابطل هذا القسم) بان قال الوحدة ليست مبدأ للكم المطلق بل للكم المنفصل و النقطة ان ثبتت مبدئيتها فهى ايضا ليست مبدأ الا للكم المتصل واذا كان كذلك فمن ادخلها فى الكم وجعلها مبدأ لبعض انواع الكم لا يلزمه جعل الشئ مبدأ لنفسه * (و حكى عن قوم) آخرين انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة بحسب اعتبارات مختلفة (فيقولون) ان النقطة من حيث هى طرف من المضاف وهى من حيث انها ماهية ما فهى من الكيف (وذلك باطل) لان الماهية اذا تقومت باحد الجنسين امتنع تقومها بما ليس من ذلك الجنس * (ثم ان الشيخ) جوز خروج هذه الامور عن المقولات العشر وزعم ان ذلك لا يناقض عشرية المقولات لانا انما ادعينا عشرية الاجناس العالية ومن الجائز ان تكون هذه الامور وان كانت خارجة عن الاجناس العشرة الا انها لا تكون اجناسا بل تكون انواعا واشخاصا وذلك مما لا يقدح فى دعوانا فى عشرية الاجناس كما ان انسانا اذا ادعى ان المدن عشرة فاذا وجدت اقوام بداة غير متمدنين لم يكن ذلك قادحا فى دعوى عشرية المدن * (ولقائل ان يقول) لما سلمتم ان هذه الامور غير مندرجة تحت هذه العشر وجب عليكم ان تقيموا البرهان على انها ليست طبائع جنسية فانكم قبل اقامة البرهان على ذلك تجوزون كونها اجناسا وذلك يمنع الجزم بعشرية الاجناس العالية والتعويل على الحصر المذكور غير مستقيم لانكم اذا سلمتم خروج هذه الامور عن الاجناس فقد التزمتم فساد ذلك الحصر و اما مفهومات الاسامى المشتقة فالحق انها خارجة عن المقولات العشر ولكن ذلك لا يقدح فى دعوانا

لانا

لا انا انما جعلنا ها اجناسا للماهيات التى تكون لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض ليس كذلك فان كون الشئ ذا بياض لايجعل الشئ محصل الماهية مثل ان كون الحيوان ذا نطق يجعله محصلا بالفعل واما الحركة فالحق انها نفس مقولة ان يفعل واما الاعدام كالعمى والجهل فخارجة لان الكلام فى الامور الوجودية لافي الامور العدمية *

﴿ البحث الرابع فى كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها ﴾

(اعلم) انا اذا سلمنا جنسية هذه العشر فلا ندرى هل تقسيمنا اياها الى اقسامها بالفصول اوبالعوارض وبتقدير ان يكون بالعوارض فهل التقسيم بتلك العوارض يكون مطابقا للتقسيم بالفصول اومخالفا له (مثال الاول) تقسيم الحيوان بقابل العلم وغيرقابله فانه مطابق لتقسيمه بالناطق وغيرالناطق (مثال الثانى) تقسيم الحيوان بالذكر والانثى فانه غيرمطابق للتقسيم بالناطق وغير الناطق بل هومداخل له وبتقدير ان يكون تقسيمنا هذه المقولات واقعا على هذا الوجه الاخيرلم تكن تلك الاقسام انواعا لما فوقها ولا اجناسا لما تحتها بل كانت مقولة على ما تحتها قول الذكر والانثى (فهذه جملة المباحث) التى يحتاج الى تحقيقها فى اول المقولات والله ولي الخير والتوفيق *

﴿ الفن الاول فى الكم وفيه اربعة وعشرون فصلا ﴾

﴿ الفصل الاول فى الفرق بين المقدار والجسمية ﴾

(وذلك) من وجوه ستة اربعة منها مبنية على نفى الجزء الذى لا يتجزى (الاول) ان الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسميته

المخصوصة مثل ما اذا اخذت شمعة فشكلتها باشكال مختلفة فتارة يصير طولها ازيد من عمقها وتارة بالعكس مع انذاتها في حد جسميتها باقية وذلك يقتضي كون تلك المقادير زائدة على جسميتها وهذا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى لانه لو ثبت ذلك لكان ذلك التغير عائدا الى اختلاف حال الاجزاء في تركيبها (فان قيل) الجسم الكرى اذا يكعب فان ابعاده لم تتغير اذهو مسا ولما كان اولا في المساحة (فنقول) انك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة والذى بالقوة ليس بموجود بعد.

(الثاني) ان الاجسام مشتركة في مفهوم الجسمية مختلفة في المقادير والجزء الذى لا يتجزى باطل حتى يقال ان ذلك عائد الى كثرة ما فيها من الاجزاء وقلتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم ان تكون مقادير الاجسام زائدة على جسميتها وهذا الوجه لا يحتاج فيه الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واما الوجه الاول فقد كان يحتاج فيه الى ذلك.

(ولقائل ان يقول) كما ان الاجسام مشتركة في اصل الجسمية فهي مشتركة ايضا في اصل كونها متكممة متقدرة فان كان اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل الجسمية يوجب ان تكون مقاديرها اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المتقدرية والمتكممية يوجب ان تكون مقاديرها المخصوصة اعراضا زائدة على متكمميتها ومتقدريتها حتى يكون المقدار المشترك عرضا والمقدار المخصوص عرضا آخر ولكن ذلك محال لانا ان فرضنا ان يكون الامر كذلك فتلك المقادير المخصوصة في انفسها مشتركة

مشتركة ايضاً في اصل المقدارية فيلزم ان يكون هناك مقدار آخر مشترك ويلزم منه التسلسل واذا كان ما به الاشتراك موجوداً وما به الامتياز موجوداً آخر فيكون المقدار المخصوص مركباً من مقدارين احدهما مشترك والآخر مخصوص ثم الكلام في هذا المخصوص الثانى كما في الاول فيلزم منه التسلسل ايضاً فثبت انه لا يلزم من اشتراك الاجسام في اصل المقدار واختلافها في المقادير الخاصة ان يكون اصل المقدار موجوداً مغائراً للمقدار المخصوص واذا جاز ذلك جاز ان تكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمائزة في مقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجوداً مغائراً للجسمية •

(الثالث) ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدراً للبعض ومتقدرابه والمقدر اما ان يكون واجباً فيه ان يكون مساوياً للمتقدر واما ان لا يكون واجباً ومحال ان تكون المساواة واجبة لانه ربما كان الاصغر مقدراً لما هو اكبر منه فاذاً المقدر صح ان يكون مخالفاً للبعض ما يتقدر به وليست تلك المتقدرية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف جسم فيها جسماً فتلك المتقدرية انما تكون بامر زائد على الجسمية والجزء الذى لا يتجزى باطل فلا يرجع ذلك الى كثرة الاجزاء • فهو بما ذكرناه والاعتراض المذكور متوجه عليه •

(الرابع) ان الجسم يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شئ اليه ولا وقوع خلاء بين اجزائه لاستحالة الخلاء • ويبرد فيصغر حجمه من غير انتقاص شئ من اجزائه اوزوال خلاء كان قبل ذلك وذلك الجسم في حد جسميته محفوظ والجسم المحفوظ مغائر لهذه الامور المتبدلة (وهذه الحجة) مبنية ايضاً على

نفي الجزء الذي لا يتجزى لانها مبنية على القول بصحة التخلخل والتكاثف الذي لا يمكن اثباته الا بنفي الجزء الذي لا يتجزى فانا لو قدرنا تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فيستحيل ان تتزايد في مقداره الا اذا تزايد كل واحد من تلك الاجزاء في مقداره واذا صار كل واحد من تلك الاجزاء ازيد في مقداره كان كل واحد منها قابلا للقسمة بمقدار زيادته فيكون الجزء الذي لا يتجزى منقسما هذا خلف (ولقائل ان يقول) لم قلتم ان الجسم اذا اعظم مقداره فان تلك الجسمية بعينها باقية فانه من الجائز ان لا يحصل ذلك العظم الا عند تفرق اتصاله وذلك التفرق عندكم يوجب زوال تلك الجسمية ومع هذا الاحتمال لا يصح التعويل عليه •

(الخامس) ان وجود السطح في الجسم من توابع المادة ومن الاعراض المتعلقة بها على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة لا يكون نفس الجسمية المقومة للمادة المتقدمة عليها بالعلية فاذا السطح مغاير للجسمية واذا ثبت ذلك في السطح فهو في الخط الذي هو عارض من عوارض السطح اولى •

(السادس) الخط والسطح غير داخلين في مفهوم الجسمية فيكونان موجودين زائدين على ما به يكون الجسم جسما (وبيانه) ان الجسم يصح ان يعقل مع الذهول عن كونه متناهيا ولو كان ذلك داخلا في مفهومه لكان من تصور جسما غير متناه كان متصورا جسما لا جسما وهذا محال فثبت ان الجسمية وان امتنع انفكاكها عن السطح في الوجود الخارجي الا انه يصح انفكاكها عنه في الوجود الذهني واما الخط فانه يصح خلو الجسمية عنه في الوجودين لان الكرة لا يجب ان يكون فيها خط بالفعل ولا يتعين فيها محور ولا منطقة ما لم تتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان تكون متحركة

وايضا

وايضا فبتقدير استحالة انفكاك الجسم عن الحركة فان الجسم متقدم عليها بالذات لانه ما لم يوجد الجسم اولا استحال عروض الحركة له فاذاً الجسم في ذاته متقدم على الحركة التي هي متقدمة على المنطقة و المحور فيستحيل تقوم الجسم بالخط والالزم تقدم الشيء على ما هو متقدم عليه وذلك محال *

(ولقائل ان يقول) السطح له اعتبار ان (احدهما) انه مقدار قابل لفرض امتدادين وهو بهذا الاعتبار من مقولة الكم وليس بمضاف (وآخرهما) كونه نهاية للجسم وهو بهذا الاعتبار كم عرضت له الاضافة فلن كان السطح غير داخل في مفهوم الجسم من حيث هو مضاف لا يلزم ان لا يكون داخلا فيه من حيث هو كم (ثم ينتقض) ما قلتموه بالهيولى والصورة فان كليهما داخلان في قوام الجسم وقد لا يعلمهما من علم الجسم ثم لا يلزم من العلم بالجسم عند الذهول عنهما اوعن احدهما ان لا يكونا مقومين للجسم فكذا ههنا *

(ويمكن ان يجاب عن هذا الاخير) بانا اذا علمنا الجسم عند الذهول عن الهيولى فليس الجسم بتمامه معلوما بل المعلوم احد جزئيه وهو الجسمية واما الهيولى فلا يصح ان تكون مجهولة عندما تكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فههنا اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كانت الصورة مغايرة للسطح وهو المطلوب *

﴿ الفصل الثاني في تعديد الخواص التي منها يمكن الوقوف على حقيقة الكمية ﴾

(وهي ثلاثة) (الاول) ما بينا من ان التقدير والمساواة واللا مساواة امور اضافية تعرض بسبب الكمية لا بسبب الصورة الجسمية (الثاني) قبول الانقسام وهذه الخاصية انما تلزم الكم بسبب الخاصية الاولى (ثم ان قبول الانقسام) على وجهين (احدهما) كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء

(الفصل الثاني في تعديد الخواص التي منها يمكن الوقوف على حقيقة الكمية)

غير شيء ولا يزال كذلك ابدا وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لانه متى يوجد للجسم من حيث يتفاوت يتساوى فهذه القسمة لا توجب تغيرا في نفس الجسم ولا حركة في المكان (ثانيهما) الافتراق والانقطاع وهو كون الجسم المتعين بحيث تحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة ولا بد في هذا المعنى من الحركة والانقسام وهذا المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقداره

(وبرهانه) ان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والانفصال اذا عرض فانه يستحيل ان يبقى المقدار الاول والصورة الجسمية الاولى لانه اذا وجد الانفكاك حتى يحصل جسمان يحل في كل واحد منهما مقدار غير الذي حل في الآخر فلا يخلو اما ان يكونا قبل الانفصال موجودين بالقوة او بالفعل لكنه ليس بالفعل والا لكانت في متصل واحد متصلات كثيرة غير متناهية وذلك محال فاذاً كانا موجودين بالقوة قبل وجود الانفصال وكانت المادة قبل ذلك الانفصال موصوفة بصورة واحدة وذلك الجسم كان موصوفا بمقدار واحد فلما انفصلت بطلت تلك الصورة وبطل ذلك المقدار وحدثت صورتان ومقداران آخران فقد صح ان هذا الانقسام لا يعرض للمقدار المجرد بل يعرض للمادة ولكن تهيؤ المادة لقبول الانقسامات هو بسبب المقدار ولا يلزم من قولنا ان المقدار هو الذي يهيىء المادة لقبول الانقسام ان يكون ذلك الاستعداد حاصلا في نفس المقدار فليس كل ما يفعل فعلا فانه يفعله في نفسه ولا يلزم ايضا ان يكون ذلك المقدار باقيا عند حصول الانقسام بالفعل فان الحركة هي تهيؤ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى مع السكون لان فعل الحركة الاعداد للسكون وقد وجدت منه فكذلك المقدار فعله اعداد

المادة لقبول القسمة فلا جرم وجدمعه واما حصول القسمة بالفعل فباسباب اخرى ولا يجب ان يوجد المقدار عندوجود تلك الاسباب •

(واذا عرفت ذلك) (فنقول) قد ثبت ان الجسم يجب ان يكون مركبا من اجزاء متناهية ويجب ان لا يكون مركبا من اجزاء غيرمتناهية واذا كان كذلك فلا بد من وجود جسم يكون متصلا واحدا ويكون قابلا للانقسامات (ثم يصح ان يقال) ان انقساماته دائما متناهية (ويصح ان يقال) ان انقساماته دائما غير متناهية فهو دائما متناه من حيث ان ما وجد فيه من التقسيمات متناه ودائما غير متناه من حيث انه دائما موصوف بانه لا ينتهي الى قسمة لا تحتمل القسمة بعدها •

(واذا ثبت ذلك) (فنقول) الجسم قابل للتنصيف الى غير نهاية والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد فالعدد غير متناه في الزيادة وينتهي في طرف النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وينتهي في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتجزية وجب ان يكون لذاته قابلا للتعديد لما بينا ان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدؤه الواحد فاذاً المقدار لذاته قابل لان يفرض واحد فيه او في غيره ويصير هو معدوداً بذلك الواحد وكون العدد بهذه الصفة امر واضح فقد ظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلاثة وهي خواص لا يشاركها فيها غيرها مع وجودها في جميع اقسامها (فالاولى) قبول المساواة واللامساواة (والثانية) قبول التجزية (والثالثة) كونها بحال يمكن ان تصير معدودة بواحد فيها اوليس فيها فبعضهم اقتصر في تعريف الكمية بالخاصة الاولى وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكمية فيكون ذلك دوراً

(ويمكن) ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد فى تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس *

(ومنهم) من ضم اليها الخاصة الثانيه وهى قبول القسمة (وذلك خطأ) فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا من عوارض الكم المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم فالاولى اذاً ما اشار اليه الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي وهو انه الذى لذاته يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحدا عادا فان ذلك لا يختلف الا بان كان موجودا فيه بالفعل كما فى المنفصل او صحيحا فرضه كما فى المتصل (مثاله) الاربعة فانها الواحد بعد اربع مرات والخط فانه يقدر كله اما ببعض منه بفرض واحدا او بجزء خارج عنه وكذلك السطح والجسم وكذلك الزمان فانك تاخذ الساعة الواحدة وتقدر بها الليل والنهار (وليس فى هذا التعريف) شئ دوري لان الواحد قد استعمل في هذا التعريف وهو من الامور المساوية للوجود الغنية عن التعريف وكذلك العدد فانه غني عن التعريف *

(الفصل الثالث في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل)

﴿ الفصل الثالث في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل ﴾

(قبل الخوض) فى ذلك لا بد من تفسير المتصل (فنقول) المتصل اما ان يعنى به حال المقدار في نفسه واما ان يعنى به حاله بالقياس الى مقدار آخر (فالاول) فصل الكم وهو الذي يمكن ان تفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك تكون نهاية لاحد الجزئين وبداءة للجزء الآخر (وقد رسم ايضا) بانه القابل للانقسامات الغير المتناهية على الوجه الذى حققناه (والمنفصل) في مقابل ذلك

ذلك وهو الذي لا يمكن ان تفرض له اجزاء تتلاقى على حد مشترك (والثاني) وهو الذي بالقياس فهو على وجهين (احدهما) كل مقدارين تكون نهايتاهما واحدة وذلك كالخط المتصل بخط آخر على زاوية وكالجسم اذا تجزى بحلول عرضين فيه اما مضافين فكاختلاف مماسين اومتوازيين واما غير مضافين كما في البلقة فان لكل واحد من الجزئين نهاية هي غير نهاية الجزء الآخر (وثانيهما) كل مقدارين نهاية احدهما غير نهاية الآخر ولكن نهاية احدهما تكون ملازمة لنهاية الآخر في الحركة فالجسم اذا كان حاله عند جسم آخر انه اذا انتقل عن موضعه نقل طرفه طرف الذي يليه حتى يصير معه حيث صار فانه متصل به والمتصل الحقيقي بحسب هذا الموضع هو الذي ليس بمضاف وان كان اسم المتصل انما نقل اليه من المتصل الاضافي اذ كان يتوهم له اجزاء فيما بينها الاتصال الاضافي وكون هذا الاسم منقولا عن الاضافي في الاصل لا يقتضي ان يكون غير مقصود اليه ها هنا فان كثيرا مما ينقل اسم شئ الى شئ آخر لغرض فيصير بحسب بعض الصنائع من ذلك الاسم اولى بالمنقول اليه *

(واذا ثبت ذلك فنقول) الكم ينقسم الى متصل ومنفصل بالوجه الاول والمتصل اما ان يكون ثابت الاجزاء قار الذات واما ان لا يكون فالاول هو المقدار ولا يخلو من ان يكون لمتد ادمه لمتد ادا واحدا ولا شك انه حينئذ لا يحتمل الا تجزية واحدة ولا تعارضها تجزية قائمة عليها وذلك هو الخط واما ان يكون محتملا للتجزية في جهة وامكن ان تعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك وهو السطح (واما ان يكون) محتملا للتجزية في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي وهو أتم

المقادير ويسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا لانه ثخن نازل من فوق وسمكا لانه ثخن صاعد من اسفل ولا شك في كون هذه الثلاثة من الكميات المتصلة لان الخط يمكن ان تفرض فيه اجزاء تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح يمكن ان تفرض فيه اجزاء يجمع بينها خط مشترك والجسم يمكن ان تفرض فيه اجزاء يجمع بينها سطح مشترك •

(وقد ترسم) المقادير الثلاثة على وجه آخر فيقال الخط ما يرتسم في الوهم من حركة شيء غير متجز على بسيط والسطح ما يرتسم في الوهم من حركة الخط خلاف ماخذ امتداده والجسم ما يرتسم في الوهم من حركة السطح ارتفاعا وانخفاضا (وستعرف) ان ذلك تمثيل لا تحقيق فهذا كله اقسام الكم المتصل القار الذات (واما الذى) لا يكون قار الذات فهو الزمان وهو كم متصل لوجهين (احدهما) انه يمكن ان يتوهم فيه شيء هو الآن بحيث يمكن نهاية للماضي وهو بعينه يكون بداءة للمستقبل (وثانيهما) انه مطابق للحركة المطابقة للجسم المتصل القابل لتقسيمات غير متناهية ولو كان منفصلا لاستحال ذلك •

(وظن بعضهم) انه منفصل لوجهين (احدهما) انه عدد الحركة (وثانيهما) ان انفصاله بسبب الآن (وليس الامر كما ظنوه) اما كونه عدد الحركة فذلك امر عارض له مثل ما يعرض للخط والسطح والجسم كونها معدودة وهو بما هو زمان فليس عدد الحركة (واما الآن) فمنه جوابان (احدهما) ان الآن لا يوجد في الزمان بالفعل لان الزمان مطابق للحركة المطابقة للجسم القابل لانقسامات غير متناهية فالزمان يكون كذلك فلو كانت الآنات الممكنة فيه حاصلة بالفعل لحصلت آنات متتالية غير متناهية وذلك محال (وثانيهما) انه لو امكن ان يوجد فيه الآن بالفعل لم يلزم من ذلك كون الزمان منفصلا فانه

اذا

اذا كان الآن حاصلا بالفعل كان به الماضي والمستقبل طرف مشترك فكان متصلا ٭

(واعلم) ان تحقيق الكلام في الزمان والآن وان كان لائقاً بهذا الموضع الا انا اخرناه الى باب الحركة لشدة تعلقه بها (فقد ظهر) بما قلنا ان اقسام الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ٭

(ومنهم من ظن) ان المكان قسم خامس وهو باطل فان المكان على ما سنبين هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وليست كميته لاجل انه نهاية وباطن وحاو للسطح الظاهر من الجسم المحوي فان كل ذلك اضافات فكميته اذاً لكونه سطحاً فهو اما سطح مع عارض واما نوع من السطح وكيف كان فلا يجعل قسماً خامساً (وتحقيق القول في المكان) سيأتي بعد ذلك ٭

(واما الكم المنفصل) فهو العدد واما كميته فلانه لذاته معدود بواحد فيه او ليس فيه واما انه منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فان الخمسة اذا قسمتها الى اثنين وثلاثة لم تجد حداً مشتركاً فان عنيت واحداً من تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركاً بقي الباقي اربعة وان اخذت واحداً خارجاً عنها صارت الخمسة ستة ٭

(واعلم) انه لا يجوز ان يوجد كم منفصل غير العدد فان المنفصل قوامه من المتفرقات والمتفرقات من المفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو احد او يوخذ من حيث انه شيء واحد معين كانسان واحد ومثلث واحد ولا شك ان الوحدات هي التي لذاتها يجتمع منها شيء هو كم منفصل لذاته ويكون عدد مباينه تلك الوحدات واما الامور التي فيها تلك الوحدات فهي حاملة للعدد الذي هو لذاته كم منفصل ثم لا توجد فيها كمية

اخرى زائدة على تقديرها من حيث هي ممدودة فاذاً المتقدر بالذات هو المدود وما عداه فانما يتقدر بواسطة عروض المدد له •

(وظن بعضهم) ان القول كم منفصل فجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين احدهما قار وهو العدد والآخر غير قار وهو القول (واحتج عليه) بان القول يتركب من المقاطع ويتقدر بها وهي اجزاء له وكل ذي جزء يتقدر بجزء فهو كم وبيان الصغرى وهو ان الحرف اما صامت واما مصوت والصامت ما يمكن الابتداء به وهي الحروف الصحيحة والمصوت ما لا يمكن الابتداء به بل تكون هيئة عارضة للحرف المبتدأ به وهو قسمان مقصور وهو الواقع في اقصر زمان يمكن الانتقال فيه من صامت الى صامت وهي الفتحة والكسرة والضمة وممدود وهو الواقع في ضعف ذلك الزمان او اكثر كاشباعات الحركات الثلاث فالمقطع هو اقل ما يمكن ان يتفوه به تاماً من الاصوات وهو صامت مقرون بمصوت فان الصامت لا يمكن ان ينطق به الا مع المصوت الا ان المصوت ان كان مقصوراً يسمى المقطع مقطعاً مقصوراً واذا كان ممدوداً يسمى المقطع مقطعاً ممدوداً مثل (لا ولى) ثم ان قرن المقطع المقصور بصامت آخر ساكن مثل (هل) كان في قوة المقطع الممدود لان فيه ثلاثة ازمنة ضمار زمان صامت ثم زمان مصوت مقصور ثم زمان صامت ساكن فزمان المصوت المقصور والصامت الساكن قريب من ان يكون مساوياً لزمان للمصوت الممدود اقل عدداً •

(ثم ان المقاطع) يتركب على وجهين (احدهما) ان يذكر المقطع المقصور ثم يردف بالمقطع الممدود مثل (على) (والآخر) ان يذكر الممدود ثم يردف بالمقصور مثل (كان) ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فتحدث اشياء اعظم

مما تقدم

مما تقدم فاصغر مايتقدر به الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكثرها ماذكر فيه المقصور اولا ثم اردف بالممدود والاقاويل ربما تستغرق كلها واحدة من هذه المقاطع وربما لا تستغرق كلها واحدة بل تحتاج الى ان يقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج الى ذراعين فقد ثبت الصغرى وهي ان القول مركب من المقاطع التي هي اجزاؤه وهو متقدر بها و كل مايتقدر بجزءه فهو كم فالقول كم ٭

(واعلم) ان الخطأ في الكبرى فانه ليس كل ما يتقدر بجزءه فهو كم بالذات بل يجوز ان تكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار او عدد فتكمم به وصار بسببه جزء بعده والمقطع ليس جزئيته الا لانه واحد والقول كثير فالقول ليس له خاصية الكم الا من جهة الكثرة التي فيه فاذا لم يلتفت الى تلك الكثرة لم يكن القول كمية وان صار القول كما بالذات لما فيه من الكثرة لزم ان كل ما عرضت له الكثرة وتقدرت تلك الكثرة بواحد منه ان يكون كما بالذات فيكون كل الاشياء كما بالذات ٭

(الفصل الرابع في تقسيم الكم الى ذي وضع وغير ذي وضع)

﴿ الفصل الرابع في تقسيم الكم بذي الوضع وغير ذي الوضع ﴾

(وقبل الخوض) في ذلك لابد من تفسير الوضع (فنقول) الوضع له معان ثلاثة (احدها) كون الشيء بحيث يشار اليه وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع (وثانيها) كون الشيء ذا اجزاء قارة متصل بعضها بالبعض مترتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه اين هو من صاحبه (وثالثها) امر يحصل للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالاضافة الى الجهات وهذا المعنى هو مقولة الوضع واما المعنى الثاني فهو فصل الكم وكانه منقول

من الوضع الذى هو المقولة فانه وان لم يكن لشئ من اجزاء المقادير مكان ولا جهة قبل حصولها بالفعل الا ان تلك الاجزاء التى فيها بالقوة لها اتصال وترتيب بحيث ان كل واحد منها متى فرض فانه يمكن الاشارة اليه انه اين هو عن صاحبه فبسبب ذلك اشبه مقولة الوضع *

(واذا عرفت ذلك فنقول) الكم اما ان يكون ذا وضع واما ان لا يكون والكم ذو الوضع ثلاثة الخط والجسم والسطح واما الزمان فليس لاجزائه وضع لانه ليس شئ من اجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر واما العدد فلاجزائه ثبات ولكن ليس لها اتصال *

﴿ الفصل الخامس في الطول والعرض والعمق ﴾

(الطول) له خمسة معان (ا) الامتداد الواحد كيف كان (ب) الامتداد الذى يفرض اولا (ج) اطول الامتدادين المحيطين بالسطح من غير اعتبار تقدمه وتأخره (د) البعد الآخذ من رأس الآدمى الى قدمه اومن رأس الحيوان الى ذنبه (ه) الامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه *

(واما العرض) فله معان اربعة (ا) المقدار الذى فيه بعد ان (ب) البعد الذى يفرض مقاطعا لبعد آخر فرضا اولا (ج) اقصر البعدين المحيطين بالسطح (د) البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله *

(والعمق) له معان اربعة (ا) الثخن الذي تحصره السطوح (ب) البعد المقاطع للبعدين المفروضين اولا فان الخط اذا فرض ابتداء كان طولا فان فرض فيه خط مقاطع للطول كان عرضا وان افترض الخطان ثم جاء ثالث قيل له عمق (ج) الثخن الذى تحصره السطوح بشرط الاخذ من فوق الى اسفل حتى انه لو ابتدأ من اسفل الى فوق كان سمكا (د) البعد الذى

(الفصل الخامس في الطول والعرض والعمق)

بحويه قدام الانسان وخلفه ومن الحيوان غير المنتصب فوقه واسفله وهذه المعانى كميات عرضت لها اضافات خاصة ٭

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان اريد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات فهى كم بالذات وان اريد بها سائر المعانى فهى كميات ماخوذة مع اضافات والدليل عليه ان كل خط فهو فى نفسه طويل بمعنى انه فى نفسه بعد وامتداد واحد ثم مع ذلك يقال ان هذا الخط طويل وذلك الخط الآخر ليس بطويل فالطول المسلوب عنه ليس هو طبيعة البعد و الامتداد بل المسلوب هو الامر الاضافى ٭

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شئ فقد توخذ بحيث لا تكون من شرط اضافتها الى ذلك الشئ اضافتها الى شئ آخر وقد توخذ بحيث يكون شرط اضافتها الى شئ اضافتها الى شئ ثالث (مثال القسم الاول) اما فى الطول فهو ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للآخر انه ليس بطويل واما فى السطح فهو ان يقال هذا سطح عريض عند ما يقال للآخر انه ليس بعريض واما فى الجسم فهو ان يقال هذا جسم كثيف ثخين عند ما يقال للآخر انه ليس كذلك وان كان كل سطح وجسم من حيث انه كم كذلك (واما الكم المنفصل) فهو ان يقال هذا العدد كثير عند ما يقال للعدد الآخر انه ليس بكثير وان كان كل عدد كثيراً بمعنى انه يعد بآحاد ٭

(ومثال القسم الثانى) الاطول والاعرض والاعمق والاكبر والاصغر والاعظم فان الاطول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشئ طويل بالقياس الى قصير ٭ وكذلك القول فى سائر الاقسام ٭

﴿ الفصل السادس فيما ليس بكم بالذات بل بالعرض ﴾

(الفصل السادس فيما ليس بكم بالذات بل بالعرض)

(وهو على اربعة اوجه) الوجه الاول ان يكون امراً موجوداً في الكم مثل الامور التي عددناها (الوجه الثاني) ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما منفصل او متصل فالمنفصل موجود في المفارقات والماديات اذ يعرض لها العدد في الكميات المتصلة بواسطة قبولها للتجزى فهى متصلة بالذات ومنفصلة بالعرض واما الزمان فله اتصال في ذاته واتصال بالعرض وانفصال بالعرض اما الاتصال الذى فى ذاته فلما بينا انه داخل تحت الكم المتصل واما الاتصال الذي له بالعرض فذلك بسبب اتصال المسافة التي يوجد فيها المتحرك فيقال زمان فرسخ فيقدر الزمان بالفرسخ لاجل كون الزمان مطابقا للحركة المتقدرة بالفرسخ فيكون الزمان من هذا الوجه داخلا بالعرض تحت الكم المتصل ولا استحالة في ان يكون الشئ في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شئ كما ان الاضافة قد تعرض للاضافة (واما الانفصال) الذى له بالعرض فهو انقسامه الى الساعات والايام والسنين.

(واما الكم المتصل) فالذي منه غير قار الذات وهو الزمان لا يوجد الا في الحركة فلا جرم توصف الحركة باوصاف المقادير مثل ان يقال للحركة انها طويلة وقصيرة ومساوية وغير مساوية وذلك بسبب الزمان وقد توصف الحركة بهذه الاوصاف بسبب المسافة فيقال حركة طويلة اى فى مسافة طويلة (واما الكميات المتصلة القارة الذات) فهى لا توجد الا في الاجسام فلذلك توصف الاجسام بانها طويلة وعريضة.

(الوجه الثالث)ما يكون كيته بسبب الحلول في المحل الذى حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل الكم.

(الوجه

(الوجه الرابع) ان تكون قوى مؤثرة في اشياء تقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية اوغير متناهية لا لان القوة ذات كمية فى نفسها بل لان القوة تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها اوالى عدة مايظهر عنها اوالى مدة بقاء الفعل والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين *

(احدهما) ان كل ماكان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المحرك اذا كان اشد قوة بلغ النهاية الموجودة اوالمفروضة اسرع *

(ثانيهما) ان الذى تتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما لا تتفاوت فيه بحسب الشدة فان ابقاء الثقيل فى الجو لا يقبل الزيادة و النقصان بحسب الشدة وتختلف القوى فيه بالابقاء الزمانى بحسب الشدة واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فلان المدة هى فى اثبات شئ واحد وليس اعتبار العدة فى اثبات شئ واحد واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فظاهر *

﴿ الفصل السابع في ان الخفة والثقل غير داخلين بالذات فى الكم بل بالعرض ﴾

(والذى غرهم شيئان) (احدهما) ما يقال عليهما من التساوى والزيادة والنقصان وهو باطل لان المساواة والمفاوتة فى الكم هو ان يفرض للشئ جزء ينطبق على جزء آخر وينطبق كليته على كلية الآخر فان انطبق الجزء ان الآخر ان قيل له انه مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زائد وللآخر انه ناقص وهذا يستحيل ثبوته فى الثقل والخفة فان الثقل قوة محركة الى اسفل وهي اما الطبيعة و هى صورة جوهرية اوالميل الذى هوالسبب القريب للحركة وهومن مقولة الكيف *

(وثانيهما) قبولهما للتجزية فانه يوصف الثقيل بانه نصف ثقيل آخر وهو

خطأ ايضا فانذلك بسبب انه تحرك في الزمان في نصف المسافة اوتحرك في المسافة في ضعف الزمان فمروض المساواة والمفاوتة بسبب تاثيره في الحركة المتعلقة بالزمان ولا نه لما كان ثقل الا ثقل بحركة الى اسفل في الميزان حركة يلزم معها ان يتحرك الاصغر الى العلو فانه يقال ان احدهما ازيد من الثاني كما يقال ان احدى الحرارتين ضعف الثانية لا جل انها تعمل في الضعف واذ قد فرغنا عن تعريف الكم وتعريف اقسامه فلنذكر احكامه ثم احكام اقسامه •

﴿ الفصل الثامن في ان الكم لاضد له ﴾ (الفصل الثامن في ان الكم لا ضد له)

(اما المنفصل) فعليه ثلاثة براهين (ا) كل عدد يفرض فانه يتقوم ما هو اكثرمنه ويتقوم بما هو اقل منه ولا شيء مما يتقوم شيئا او يتقوم بشيء ضدا له فلا شيء من الاعداد بمتضاد (ب) الضدان كل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر اذ ليس يوجد عدد اقل من الاثنين ثم ليس له من الاعداد ضد لان كل عدد يفرض ضدا له فهناك عدد آخر بعده عن الاثنين اكثر من هذا العدد الاول لان الاعداد غير متناهية واذا لم يكن شيء من الاعداد ضدا للاثنين لم يكن الاثنان ضدا لشيء منها لان التضاد لا يتحقق الا من الجانبين (ج) الموضوع القريب للمتضادين واحد و يستحيل ان يكون لنوعين من العدد موضوع قريب لان كل عدد فهو انما يتقوم بمجموع وحدات مثلا الثلاثة تتقوم صورتها عندا جتماع وحدة ووحدة ووحدة وما دامت هذه الوحدات موجودة استحال عروض الثنائية لهاذا الموضوع لابد وان يعرض له امازوال تلك الوحدات وتبدلها بوحدتين حتى يعرض له معنى الثنائية فحينئذ يكون الموضوع قدفسد واما ارتفاع وحدة

وبقاء

وبقاء وحدتين فقط حتى يعرض حينئذ معنى الاثنوة وحينئذ لا يكون موضوع الاثنوة نفس موضوع الثلاثة بل يكون جزأ من موضوعه •

(واما الكم المتصل) وهو المقادير والخطوط والسطوح فليس بعضها مضادا للبعض لاوجه ثلاثة (ا) ان كل واحد منها اما قابل للآخر واما مقبول له والقابل والمقبول لابد وان يوجدا معا ويتقوم المقبول بالقابل ويكون القابل مقوماً للمقبول ولا شئ من الضدين بواجبي المقارنة ولا تقوم احدهما الآخر (ب) انه لا يوجد مقدار في غاية البعد من الآخر (ج) ان موضوعها القريب ليس واحدا فان الخط لا يوجد الا في السطح والسطح لا يوجد الا في الجسم والجسم لا يوجد الا في المادة (ثم هاهنا شكوك خمسة فلابد من حلها •

(الاول) ان الزوجية كمية مضادة للفردية (وجوابه) ان الزوجية ليست من باب الكم فانه لا تعرض لها لذاتها المساواة واللامساواة بل هي من باب الكيف ثم ان سلمنا ذلك ولكنها لا تضاد الفردية (اما اولا) فلان الفردية عبارة عن عدم الزوجية عما من شانه ان توجد له الزوجية تحت جنسه فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا تقابل الضدين (واما ثانياً) فلانه وان سلمنا كون الفردية امرا وجوديا لكن العدد الذي تعرض له الزوجية يمتنع عروض الفردية له فاذاً يمتنع تعاقبهما على موضوع واحد فهما غير متضادين •

(الثاني) ان الاستقامة والانحناء كميتان وهما متضادتان (وجوابه) انهما من باب الكيف وايضا فلانا سنبين في باب الكيف ان المستقيم يمتنع ان يصير هو بعينه منحنيا واذا امتنع تعاقبهما على موضوع واحد

لم تكن بينهما مضادة *

(الثالث) المتصل ضد المنفصل وهما كيتان (وجوابه) انهما فصلا نوعي الكم فيستحيل اندراجهما تحت جنس الكم لامتناع ان يكون الفصل مساويا للنوع في التقوم بالجنس الواحد هذا اذا سلمنا ان الانفصال امر وجودي مع ان الحق انه امر عدمي وهو عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل كما اما بحق نوعه كالعناصر واما بحق جنسه كالفلك *

(الرابع) المساوى ضد المفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكل ذلك كميات (وجوابه) ان هذه اضافات في الكيات لا انها انفسها وماهياتها كميات ولان امثال هذه الاضافات يمتنع عروض التضاد لها على ماسنذكر ذلك في باب الاضافة *

(الخامس) المكان الاعلى ضد للمكان الاسفل (وجوابه) ان المكان الاعلى يستحيل ان يوجد في موضوع المكان الاسفل فلما امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم يكونا ضدين ثم الاينان اعني الحصول في الفوق والحصول في السفل متضادان وذلك غير المكان وايضا فالمكان من حيث هو مكان ليس بفوق ولا سفل بل حقيقته سطح ماخوذ مع اضافة مخصوصة وهو كونه حاويا لجسم آخر فاما كونه فوقا او تحتا فهو بالقياس الى مكان آخر واذا كانت الفوقية والتحتية من باب الاضافات امتنع عروض التضاد لها كما امتنع عروضه للصغير والكبير *

﴿ الفصل التاسع في ان الكم لا يقبل الشدة والضعف ﴾

(والفرق) بينهما وبين الزيادة والنقصان من وجهين (الاول) ان الخط اذا ازداد امكن ان يشار اليه بمثل ما كان مع الزيادة والسواد اذا اشتد فلا يمكن

ان يشار اليه بمثل ما كان مع الزيادة فقط (الثاني) ان تفوت الازيد والانقص غير منحصر وتفاوت الاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان الضدين بينهما غاية الخلاف (واذ اثبت ذلك فنقول) من الظاهر انه لا يمكن ان يكون عددا ومقدارا اشد في عدديته اومقداريته من عدد او مقدار آخر ٭

(واعلم) ان عدم الضد وعدم قبول الشدة والضعف ليس امرا مخصوصا بالكم فان الجوهر لا ضد له كما مضى وبعض اقسام الكيف لا ضد له كما سيأتي واما الخواص المساوية للكم فهي الثلاثة المذكورة وخاصية رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم في ذلك ٭

﴿ الفصل العاشر في الوجوه التي يقال لها التناهي واللاتناهي ﴾

(ما لا نهاية له) فيقال تارة بالحقيقة واخرى بالمجاز والذي يقال بالحقيقة فقد يقال على وجه السلب وقد يقال على وجه العدول (واما الذي) يقال على وجه السلب فهو ان يسلب عن الشيء المعنى الذي لاجله يصح ان يوصف الشيء بالنهاية وهو الكم وذلك مثل ما يقال الله تعالى لا نهاية له والنقطة لا نهاية لها (واما الذي) على وجه العدول فهو ان يكون الشيء الذي لاجله يصح ان يوصف الشيء بالنهاية حاصلا الا ان النهاية لا تكون حاصلة وذلك على وجهين (احدهما) ان يكون الشيء بحيث اذا اخذت منه اي مقدار شئت وجدت شيئا خارجا عنه من غير حاجة الى العود وهذا هو الذي نريد بقولنا الاجسام غير متناهية في النظم (وثانيهما) ان يكون سطحه محدودا بحد هو المحيط ولكن لا تكون في ذلك المحيط نقطة بالفعل ينتهي عندها الخط بل هو متصل لا فصل فيه كالدائرة اذا لم يكن قطع فيها بالفعل (واما الذي يقال) على سبيل المجاز فقد يقال لما لا يكون

(الفصل العاشر في الوجوه التي يقال لها التناهي واللاتناهي)

سلوكه مقدورا كالطريق بين السماء والارض ويقال ايضا لما يعسر ذلك فيه وان كان ممكنا تشبيها للمسير بالمعدوم (فهذه) جملة وجوه مفهوم اللانهاية ويليق بهذا الموضع ان نقيم البرهان على تناهي الابعاد *

﴿ الفصل الحادى عشر فى بيان تناهي الابعاد ﴾

(فلنذكر) اولا ما يمكن ان يتمسك به في اثبات ابعاد غير متناهية وذلك امور ستة *

(الاول) ان الانسان كما تشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في مكانين كذلك تشهد فطرته بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى حد ومقطع بل وجب فى كل متناه بان يكون تناهيه الى شيء آخر على نحو ما نشاهد من انتهاء كل بعد الى بعد آخر فان وجب قبول حكم الفطرة فى القضية الاولى وجب قبوله فى الثانية وان جاز الرد فى الثانية جاز فى الاولى و ذلك يوجب التشكيك فى الاوليات (لا يقال) ان الفطرة وان شهدت بالقضيتين جميعا الا انها فى القضية الاولى لم تشهد بصحة ما ينتج نقيضها واما في الثانية فانها شهدت بصحة ما ينتج نقيضها فعرفنا صدقها فى الاولى وكذبها في الثانية (لانا نقول) اذا كانت معنا قضية شهدت الفطرة بصحتها ثم تبين لنا بطريق من الطرق فسادها فحينئذ يزول الوثوق بحكمها وذلك يقتضي الشك في جميع الاوليات فاما اذا لم نجد ما يدل على فساد القضية فذلك لا يدل على صحتها اذ ربما كانت باطلة وان كنا لم نقف على فسادها بل اقامة الحجة على صحتها لا تفيد ايضا لان الحجة لا تفيد العلم الا اذا كانت مركبة من الاوليات فالاوليات ان صححناها بالادلة يلزم الدور وان حكمنا بصحتها لاجل شهادة الفطرة فاذا جوزنا فساد بعض ما حكمت الفطرة بصحته استحال الحكم بصحة شئ

الفصل الحادى عشر في بيان تناهي الابعاد

لاجل شهادة الفطرة (فثبت بهذا) انا لوجوزنا القدح في بعض ما شهدت الفطرة به لزم التشكيك في الاوليات باسرها فضلا عن النظريات فاذاً لايجوز القدح في شيء مما شهدت الفطرة به ولكن لاتناهي الابعاد امر فطري فوجب ان يكون حقا.

(والثاني) انا لو وقفنا على طرف العالم فاما ان يمكنه مد اليد الى خارج العالم اولايمكنه فان امكنه فلاشك ان الذي يتسع في خارج العالم لنصف اليد اقل من الذي يتسع لكل اليد وتلك خاصية الابعاد فاذاً خارج العالم وجدت الابعاد وان لم يمكنه ذلك فهنالك لامحالة جسم يمنع مد اليد فاذاً كلا القسمين يوجبان بعدا او جسما خارج العالم.

(والثالث) ان العالم لوكان متناهيا فلو قدرناه ازيد مما هو عليه الآن بذراع لم يتسع الحيز الذي اتسع له الآن بل يكون ذلك الحيز اكبر ولو قدرناه ازيد مما هو عليه الآن بذراعين لم يتسع له الحيز المفروض بل يكون ازيد منه فاذاً خارج العالم احياز متقدرة في انفسها بالزيادة والنقصان فتكون امورا وجودية وهي اما مقادير واما ذوات مقادير.

(والرابع) ان الجسمية حقيقة كلية فاما ان يجب ان يكون نوعها في شخص وهو باطل بالحس ولانه لاجسم الا وله جزء يساويه في الجسمية فيكون ابدا في الوجود اكثر من جسم واحد فاذاً امكن ان تكون تلك الماهية مقولة على كثيرين (ثم ان جزئيات) كل كلي غير متناهية وليس بعضها اولى بالامكان من بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها فاذاً وجود اجسام غير متناهية ممكن حاصل فاذاً هي موجودة لان واجب الوجود عام الفيض فلا يمنع مستحقا حقه من الوجود.

(والخامس) ان الزمان ليس له بداية ونهاية فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب ان يكون لذلك مادة غير متناهية *

(والسادس) ان قاسوا العظم على شيئين (احدهما) على الاعداد التي لا تتناهى فى الزيادة (وثانيهما) على لاتناهى المقدار فى جانب الصغر (والجواب) اما الذى ذكروه اولا فلا خلاص عنه الا بمنع شهادة الفطرة بذلك فامامن سلم ذلك كما فعله الجمهور لم يمكنه الخروج عن السؤال الذى ذكرناه (والذى ذكروه ثانيا) من ان الواقف على طرف العالم هل يمكنه ان يمد اليد الى الخارج ام لا (فالجواب) انه لا يمكنه ذلك لا لوجود جسم يمنع فى الخارج من ذلك بل لعدم الشرط وهو عدم المكان والحكم كما ينتفى لوجود المانع فقد ينتفى لفوات الشرط (والذى ذكروه ثالثا) فهو امر وهمى غير حاصل فى الوجود فلاعبرة به (والذى ذكروه رابعاً) من ان الجسمية غير مانعة من الكثرة (فنقول)لا يكفى فى عدم الامتناع ان يكون الشيء الواحد ما نعامنه فلعله امتنع لامر آخر فان الجسمية وان كانت لاتمنع من ذلك الا ان الصور النوعية التي للافلاك تقتضى ان تكون انواعها فى اشخاصها فامتنع المزيد عليها لذلك *

(فان قيل) (١) هذا ينتقض بجزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية في الطبيعة بالنسبة الى اجزائه حاصلة وان كان الشخص واحدا لان واجب الوجود واحد فامكن ان يكون تعينه لازم حقيقته فالافلاك وان اتحدت بالجسمية فقد اختلفت وتكاثرت بالصور فلم يمكن ان يكون قدر معين للكثرة دون غيره لازم ماهيتها المشتركة

(١) هذه العبارة الى شروع جواب الخامس ليست موجودة فى النسختين ١٢

(فالجواب)

(فالجواب) ان كل عدد من الاعداد حقيقته وطبيعته مخالفة بالنوع لماعداه من الاعداد والا لجاز ان يكون العدد من حيث هو هو لازماً لماهية الجسم دون غيره من المعدودات ٭

(والاشكال عليه) انه لو كان كذلك لكان كل شخص من اشخاص الاجسام منفرداً بذلك العدد بعينه لاشتراك اشخاص الاجسام كلها في الجسمية (والذي ذكروه خامساً) من لاتناهي السكون فهو لا يوجب لاتناهي الجسم اذ الجسم الواحد يمكن ان يتشكل باشكال مختلفة في احوال مختلفة (والذي ذكروه سادساً) فهو مجرد تمثيل من غير جامع فلا يفيد الظن فضلاً عن اليقين ٭

(ثم يجب) ان يعلم ان فيه مخاوهو ان بعض العلماء قال كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد لا يوجد ماهو اصغر منه وان كانت الانقسامات الغير المتناهية لاتخرج الى الفعل باسرها كذلك لا ينتهي في العظم الى حيث لا يمكن ان يوجد ماهو اعظم منه وان استحال وجود عظم غير متناه ٭

(وذكر) الشيخ ان هذا يصح من وجه ويبطل من وجه (اما وجه الصحة) فهو ان لك ان تقسم جسما متناهياً قسمة لاتقف بان تنصفه ثم تضم الى احد النصفين نصف النصف الآخر وتضم الى ذلك المجموع نصف الربع الباقي ولا تزال تاخذ جزءاً من الباقي اصغر منه فلا يزال يزداد ذلك النصف الاول الى غير النهاية ومع ذلك فلا يبلغ الجسم المزيد عليه تلك الزيادات الى ان يساوي جملة الشيء المقسوم اولا وهذا الضرب من الزيادة لا يبلغ بالجسم كل عظم اتفق بل له حد لا يصل اليه البتة وهو تمام الجسم المنصف اول مرة فضلا عن الزيادة عليه (واما وجه البطلان) فهو ان يصل الجسم

الى كل حد فى النمو والعظم وذلك ممتنع وليس ذلك مثل الصغر لان القسمة لا تحتاج الى شيء خارج عن المقسوم واما التزايد فقد يكون اما بسبب المادة تنضم الى الاصل وذلك يوجب ان يكون مواد الاجسام بغير نهاية واما بتخلخل لا يقف الى حد فيكون هناك حيز غير متناه وكل ذلك محال (ولنذكر الآن) البراهين على المذهب الحق وهى ثلاثة *

(الاول) وعليه المعول انه لو وجدت ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا فى تلك الابعاد خطا غير متناه وكرة يخرج عن مركزها خط متناه مواز لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج عن مركزها مسامتا للخط الغير المتناهى بعد ان كان موازيا له فلا بد فى الخط الغير المتناهى من نقطة يقع عليها اول المسامتة لكن ذلك محال لانه لا نقطة فى ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج عن مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقط والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع النقطة التحتانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذى به تحصل المسامتة مع التحتانية ولا شك ان الميل الكثير لا يحصل الا بعد حصول الميل القليل فلاجرم لا يصير مسامتا للنقطة الا بعد ان كان مسامتا للنقطة التى فوقها ولما كانت النقطة غير متناهية استحال ان تكون هناك نقطة هى اول نقط المسامتة والتالى محال فما ادى اليه يكون محالا وهو فرضنا ذلك الخط غير متناه فاذاً نقيضه حق وهو وجوب كونه متناهيا *

(الثانى) انه لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان من مبدأ واحد كساقى مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد الى غير النهاية (وايضا يمكننا) ان

ان نفرض بينهما ابعادا تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا نقدر البعد الاول ذراعا وبعده بعدا آخر زاد عليه بشبر وبعد البعد الثانى بعدا آخر زاد عليه ايضاً بشبر وهكذا يكون الذى فوق زائداً على الاسفل منه بشبر و ايضاً كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه تكون موجودة في البعد الذي فوقه مثلا زيادة الثانى على الاول موجودة فى الثالث مع زيادة اخرى •

(واذا تلخصت) هذه الامور فنقول لاشك انه تتحقق هناك زيادات غير متناهية فاما ان يكون كل واحد من تلك الزيادات حاصلة فى بعد واحد واما ان لا يكون كذلك وكلا القسمين يؤديان الى المحال فالقول بثبوت ابعاد غير متناهية محال (اما اذا قلنا) انه ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في غيره فانه اذا كذب هذا الحكم على كل واحد واحد ففى جملة تلك الاحاد واحد كذب هذا الحكم عليه ايضاً فلابد حينئذ ان يصدق عليه ان ما فيه من الزيادة غير موجودة فى غيره واذا كان كذلك لم يكن فوقه بعد آخر والا لكانت الزيادة الحاصلة فيه حاصلة فيما فوقه وقد فرضنا انه ليس كذلك واذا لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتداد ان والا امكن ان يوجد فوقه مايكون فيه تلك الزيادة فاذاً الامتدادان يجب ان ينقطعا مع انا فرضناهما غير متناهيين هذا خلف ولما كذب قولنا (ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في غيرها) صدق نقيضه وهو ان كل واحد من تلك الزيادات حاصل فى غيرها وقد عرفت ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة التاسع على الثامن فقط بل وجميع الزيادات التى تحته فانها عبارة عن مجموع البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات فظهر انه لما صح ان كل واحد من تلك الزيادات موجود فى غيره صح ان الكل بمجموعه لا بد وان يكون موجوداً في بعد واحد

(فنقول) تلك الزيادات غير متناهية فاذاً هناك بعد واحد قد وجدت فيه تلك الزيادات الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين حاصرين هذا خلف (وايضاً) فالبعد المشتمل على تلك الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على ما فوقه فلا يكون مشتملا على تلك الزيادات وقد فرض كذلك هذا خلف وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان المفروضان الغير المتناهيين هذا خلف (وايضا) فلان المتحرك على التفاوت الاول يقطع التفاوت المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بالمسامتة في زمان متناه وذلك محال فظهر ان القول بالابعاد الغير المتناهية مفض الى هذه المحالات فيكون محالا (فهذا ما يمكن) في تصحيح هذه الطريقة المتكلفة ولنا عليه كلام في شرح الاشارات *

(الثالث) ان نقول لنفرض بعد (اب) وليكن غير متناه اما من طرفي (اب) واما من طرف واحد وعلى جميع الاحوال امكن ان يفرض فيه حد يكون طرفا لذلك الامتداد وليكن ذلك الطرف (ج) ويفرض فيه حد آخر وهو (د) فيكون خط (ج ب) الغير المتناهي في طرف (ب) ازيد من خط (د) الغير المتناهي في طرف (ب) بمقدار (ج د) فاذا فرضنا انطباق نقطة (د) على نقطة (ج) فلا يخلو اما ان يمتدا معالا الى نهاية فيكون الزائد مثلا للناقص وهو محال (واما) ان يقصر عنه فيكون (د ب) في طرف (ب) منقطعا فانه ان لم ينقطع كان دائما موجودا مع (ج ب) فلم يكن انقص منه بل يكون مساويا له واذا كان (د ب) في طرف (ب) منقطعا كان في طرف (ب) متناهياً و (ج ب) ازيد منه بمقدار (ج د) المتناهي والمتناهي اذا ضم الى المتناهي يكون الكل متناهيا فيكون (ج ب)

في

في جهة (ب) متناهيا وهو المطلوب •

(وفي هذا البرهان شك) تعسر علي حله وهو ان تطبيق نهاية الزائد على نهاية الناقص انما يمكن على احد وجوه ثلاثة (احدها) ان تحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهاية الزائد او تحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهاية الناقص (وثانيها) ان يزداد الناقص حتى ينطبق طرفه على طرف الزائد او ينقص طرف الزائد و ينزل حتى ينطبق على طرف الناقص (وثالثها) ان يبقى الزائد والناقص كما كانا ولكنه توضع نهاية الزائد على نهاية الناقص و حينئذ تظهر في الزائد فضلة لا تنطبق على الناقص بل تبقى متجافية عليها وذلك مثل خطين يتفاوتان في نهايتيهما فانا اذا طبقنا بين نهايتيهما حدثت في الزائد فضلة متجافية لا تنطبق على الناقص ثم لا تزال تزيد تلك الفضلة و تبعد هما الى الجانب الآخر الى ان تظهر الفضلة من الجانب الآخر •

(واذا عرفت) ذلك فنقول ان ادعينا صحة التطبيق بين نهايتي المقدارين على الوجه الاول فقد صادرنا على المطلوب الاول لان الخط انما يمكن ان يتحرك بكليته اذا خلى مكانا و شغل غيره وذلك انما يصح اذا كان متناهيا من كل الجهات (وان ادعينا ذلك بالوجه الثاني) فحينئذ يصير كل واحد منهما مع النمو والذبول مساويا للآخر ولا يلزم منه محال (وان ادعينا ذلك بالوجه الثالث) فللخصم ان يقول ان الزائد و الناقص يمتدان الى غير النهاية وتبقى في الزائد تلك الفضلة الغير المنطبقة ابدا ولا ينتهي الى حيث تزول تلك الفضلة فاذا هما يمتدان الى غير النهاية و لا يلزمني ان اجعل الناقص مساويا للزائد لان تلك الفضلة ابدا موجودة مع الزائد (فهذا بيان هذا الشك) •

(وههنا شكوك اخر) يمكننا حلها (فان قيل) ماذكرتموه من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة عن الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من النفوس المفارقة في زماننا هذا الى مامضى مع ان النفوس غير متناهية (وايضا) الحركات الماضية من زمان الطوفان اقل مما مضى من زماننا هذا مع انه لا بداية للحركات *

(وقد اجاب الحكماء) عن هذا ان كل كثرة تجتمع اجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع اوفي الوضع فدخول مالا نهاية فيها ممتنع (اما الذى) فيه ترتيب بالطبع فكالعلل والمعلولات (واما الذي) فيه ترتيب في الوضع فكالمقادير (واما اذا كانت) الاجزاء لا توجد معا بل كانت في الماضي والمستقبل كالزمان والحركة فلا يمتنع فيه ان لا يكون متناهيا كما بينته (واما اذا وجدت) الاجزاء معا ولكن لا يكون بينها ترتيب في الطبع ولا في الوضع فحينئذ لا يكون فيها احتمال المطابقة ففي مثل هذه الصور لا يكون احتمال الزيادة والنقصان موجبا للتناهي (وقد اشكل) على كثير من اهل النظر ذلك ولم يعتبروا في اقتضاء احتمال الزيادة والنقصان للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة *

(فمنهم من ابطل) بقاء النفوس الناطقة (بان قال) لو بقيت لكان الحاصل منها الآن عددا غير متناه لكون الابدان غير متناهية وامتناع التناسخ لكن القول بوجود نفوس غير متناهية محال لاحتمالها الزيادة والنقصان فهي اذا غير باقية (ومنهم) من ذهب الى وجوب تناهي الحركات (بقوله) النفوس متناهية لاحتمال عددها للزيادة والنقصان والتناسخ باطل فيلزم تناهي الابدان ويلزم من تناهيها تناهي الحركات (ومنهم من) ذهب الى التناسخ لان

الابدان

الابدان غيرمتناهية والنفوس متناهية.

(ونحن بعون الله تعالى) نكشف الغطاء عن هذه الشبهة (فنقول) العلم بان كل ما يحتمل الزيادة و النقصان يكون متناهيا اما ان يقال انه من الاوليات اومن النظريات وباطل ان يكون من الاوليات لان العقلاء اختلفوا فيه (فنهم) من زعم ان الاجسام مركبة من اجزاء لانهاية لها بالفعل (ومنهم) من زعم ان العالم مركب من اجزاء كرية الشكل صلبة لانهاية لها (ومنهم) من قال بالخليط الغير المتناهى (و المسلمون اتفقوا) على ان معلومات الله تعالى ومقدوراته غيرمتناهية (ومنهم) من زعم ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غيرمتناهية والجزء الذى لايتجزى عندهم يمكن حصوله فى احياز غيرمتناهية على البدل (وكذلك يمكن) ان تتقوم به افراد غيرمتناهية من نوع واحد على البدل (ومنهم) من اثبت فى العدم ذوات غيرمتناهية (ومنهم) من اثبت لله تعالى صفات غيرمتناهية (وكذلك) نعلم بالبداهة ان مراتب الاعداد غيرمتناهية (وكذلك نقول) ان تضعيف الالف مرارا لانهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لانهاية لها (وكذلك نعلم) ان الامكانات الماضية لابداية لها والحركات الحادثة فى المستقبل اى التى يمكن حدوثها لانهاية لها مع ان كل هذه الامور محتملة للزيادة والنقصان فان عدد نصفها اقل لامحالة من عدد كلها (فهذه المذاهب كلها) تفيدنا اجماعا منعقدا بين العقلاء على انه ليس كل ما قبل الزيادة والنقصان فانه يجب ان يكون متناهيا فكيف يمكن ان يقال ان العلم بوجوب تناهى ما يقبل الزيادة والنقصان من البديهيات فاذا هذه القضية لاتصح الا بالبرهان وذلك لايتقرر الافيما يحتمل الانطباق .

(وبيانه ان) الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد وهذا انما يجب لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الجملة الزائدة فانه ان كان ذلك ممكنا لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد شيء وذلك انما يتحقق فيما يحتمل الانطباق لانه اذا فرض جزء من الجملة الزائدة منطبقا على جزء من الجملة الناقصة استحال ان ينطبق جزء آخر من الجملة الزائدة على ذلك الجزء من الجملة الناقصة لاستحالة حصول الجسمين في حيز واحد فلا جرم اذا صار جزء من الجملة الناقصة مشغولا بمماسة جزء من الجملة الزائدة استحال ان يصير هو بعينه مشغولا بمماسة جزء آخر بل المشغول بمماسة جزء آخر من الجملة الزائدة جزء آخر من الجملة الناقصة وذلك يوجب ان ينتهي الناقص الى حد ينقطع ويبقى بعد ذلك من الجملة الزائدة مقدار الزيادة (فاما الامور) التي لا تحتمل الانطباق فليس هناك بين اجزاء الجملتين مماسة حتى تكون مماسة جزء لجزء تمنعه من ان يماسه جزء آخر بل ليس بينهما نسبة الا من وجهين (احدهما) كون كل واحد منهما مثلا لصاحبه لكن لا يلزم من كون الشيء مثلا لشيء ان لا يكون مثلا لغيره (واما في المقادير) فان الجزء المشغول بمماسة جزء يمتنع ان يكون هو بعينه في تلك الحالة مشغولا بمماسة جزء آخر فلا جرم كانت المماسة والانطباق مظهرين للفضل الخالي عن العوض (وثانيهما) ان يفرض في الذهن تقابل احدى الجملتين بالجملة الاخرى (وذلك ايضا على وجهين) فانه اما ان يفرض تقابل احدى الجملتين بالجملة الاخرى من حيث هما جملتان فلا يكون في ذلك الا مقابلة شيء واحد لشيء واحد (واما ان يفرض) تقابل احاد احدى الجملتين باحاد الجملة الاخرى

فذلك

فذلك محال لان العقل لا يقوى على استحضار اعداد لا نهاية لها على التفصيل واما ان تقابل بعض آحاد احدى الجملتين ببعض آحاد الجملة الاخرى فلا يلزم منه وقوع النقصان في الكل (فظاهر مما قلنا) ان الفضل الخالي عن العوض انما يلزم عند وجود الانطباق (فثبت) ان احتمال الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي الا بهذا الشرط (واما بيان الشرط الثاني) وهو ان تكون الاجزاء حاضرة معا فسنذكره في الفصل الذي يليه •

﴿ الفصل الثاني عشر في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل ﴾

(الفصل الثاني عشر في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل)

(اعلم) ان الحوادث اما ان ينظر ويعتبر لانهايتها في الماضي او في المستقبل ولا بد من تلخيص المعنى في كل واحد من الاعتبارين (فالنظر الاول باعتبار الماضي) فاذا قلنا الاشخاص الماضية غير متناهية فهو محتمل لوجهين (احدهما) ان كل واحد من الاشخاص الماضية غير متناه وهذا ظاهر البطلان (وثانيهما) ان جملة الآحاد حال الاجتماع لها عدد غير متناه وهذا اما ان يفهم بحسب ما في الوجود او يفهم بحسب ما في التوهم اما الذي بحسب الوجود فاما ان يفهم على وجه السلب او على وجه العدول (اما الذي يفهم على وجه السلب بان يقال ان جملة الاشخاص الماضية ليست امرا له عدد« متناه واما الذي يفهم على وجه العدول بان يقال هكذا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه (واما الذي بحسب التوهم) فهو ان يقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضية اي واحد اخذته تجد واحدا غيره قد حصل في الوجود ولا ينتهي الحساب البتة الى واحد غير مسبوق بغيره •

(فنقول) اما الوجه الاول فهو حق لان نقيضه باطل وهو قولنا ان جملة الاشخاص الماضية هي امر له عدد موجود وذلك لان هذه القضية موضوعها

« عدد متناه

امر غير موجود و ممتنع الوجود لان جملة اشياء كل واحد منها لا يثبت مع آخر بل يعدم لا يكون لماجملة موجودة البتة لانها لو كانت موجودة لكان وجودها اما في الخارج واما في الذهن وليس في الخارج لان وجودها في الخارج اما ان يكون في كل الازمنة او في زمان معين اما في الماضي او الحال او المستقبل وكل ذلك باطل و بطل ان يكون لها وجود في الذهن لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل بل انما يرتسم فيه ما كان مقدرا محدودا مثل العشرة والالف ثم الذهن يحصل فيه معنى اللانهاية من حيث انه محمول وصفه فاما ان يحصل في الذهن العدد الموصوف بكونه غير متناه فذلك محال (فثبت) ان موضوع هذه القضية ممتنع الحصول في الاعيان وفي الاذهان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية فاذاً يستحيل الحكم عليه بانه غير متناه بمعنى العدول بل يجب وصفه بانه غير متناه بمعنى السلب وبه تبين ايضا ماذكرناه في الفصل الذي مضى من ان الحوادث الماضية لا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان (فان قيل) فكيف تقول للجملة الماضية انها عشرة مثلاً (فنقول) هذا الحكم بالحقيقة حكم على الصورة المرتسمة منها في الذهن و الذهن يقوى على استحضار العشرة و الالف وغيرهما ولكنه لا تقوى على استحضار عدد غير متناه (فثبت) ان الاعتبار الاول حق والثاني باطل *

(واما الاعتبار الثالث) فنقول انه يصح ان نقول ان الاشخاص الماضية جملة معقولة في الذهن من حيث هي جملة من غير ان يحتاج في ذلك الى تعقل الآحاد وان الذهن متى استحضر واحدا مما وصف بانه كان موجودا وجد واحدا آخر بمثل صفته (فهكذا) ينبغي ان نتصور معنى قولنا الاشخاص

الماضية

الماضية غير متناهية *

(والنظر الثانى) في اللانهاية بحسب المستقبل فنقول النظر في الامور المستقبلة اما ان يكون في وجودها واما ان يكون في تناهيها ولا تناهيها (اما النظر) في وجودها فلاشك انها ليست موجودة بالفعل لان الذى في المستقبل فهو بعد غير موجود بل هى موجودة بالقوة (ثم لا يخلو) اما ان نعتبر حال كون كل واحد واحد من تلك الامور فى المستقبل واما ان نعتبر حال كلها فان اعتبرنا كل واحد واحد من تلك الامور فاما ان يكون كل واحد منها موجودا بالقوة فى وقت واحد واما ان يكون كل واحد واحد موجودا بالقوة في جميع الاوقات فالاول حق والثاني باطل لان الحادث الواحد لا يمكن ان يبقى مستمرا ابدا (واما اذا اعتبرنا) وجود الكل من حيث هو كل فذلك الاعتبار على وجهين (الاول) ان يكون ذلك الكل موصوفا دائما بان بعضا منه موجود وهذا القسم يصح من وجه ويبطل من وجه (اما وجه بطلانه) فان الكل بما هو كل غير موجود حتى يوصف بوصف ثبوتى على ما بيناه (واما وجه صحته) فلان الماهية التى نفرض لها آحاد تحمل هى عليها يصح ان يقال ان ما تحمل عليه تلك الماهية دائما شيء موجود ولا يجوز ان يخرج الى الفعل بحيث لا يبقى بعده منه شيء بالقوة (الوجه الثانى) ان يكون ذلك الكل بحيث يكون كل واحد من المعدومات منه موجودا بالقوة بحسب وقت معين وان لم يكن شيء منه بالفعل (فهذا) هو النظر فى وجود الاشياء المستقبلة *

(واما النظر) فى تناهيها ولا تناهيها (فاعلم) انه يصح ان يقال للاشياء التى في طريق التكون انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة (اما انها متناهية)

ابدا بالفعل فلانها ابدا تكون واصلة الى حد معين فتكون بحسب ذلك الحد متناهية (واما انها متناهية) بالقوة ابدا فذلك بحسب النهايات الاخرى التي بالقوة بعد النهاية الحاصلة (واما انها غير متناهية) لا بالقوة ولا بالفعل ابدا فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يحصل بعدها شيء آخر (والحاصل) انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل و بالقياس الى ما سيحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية التي لا تحصل بعدها نهاية اخرى غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة (واذا عرفت ذلك) صح ان يقال ان ما لا نهاية له موجود بالفعل دائما اي من جهة انه غير متناه الى نهاية لا تحصل بعدها نهاية اخرى وصح ان يقال ان ما لا نهاية له موجود بالقوة دائما اي من طبيعته دائما شيء هو بالقوة •

(الفصل الثالث عشر في بقية ابحاث اللانهاية وهي خمسة)

﴿ الفصل الثالث عشر في بقية ابحاث اللانهاية وهي خمسة ﴾

(البحث الاول) ان قولنا لا نهاية له تارة نعني بها الامور التي توصف بذلك وتارة نعني بها نفس هذا المفهوم كما انا اذا قلنا هو عشرون ذراعا فتارة نعني به الخشبة التي هي عشرون ذراعا وتارة نفس طبيعة هذه الكمية (ثم ان بعضهم) جعل اللانهاية بالمعنى الثاني مبدأ وهو باطل لوجهين (احدهما) ان اللانهاية امر اعتباري نسبي وليس له مفهوم مستقل فكيف يعقل ان يكون موجودا وحده فضلا عن ان يكون مبدأ لغيره (ثانيهما) ان اللانهاية لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون جزءه مساويا لكله لانه ليست هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون كل واحد واحد من اجزائه غير متناه ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب وليس غير متناه على معنى العدول الذي

هو

هو مرادنا *

(البحث الثاني) في تفسير قولهم اللانهاية طبيعة عدمية (وبيانه) ان الذى لانهاية له لاينتهى الى زوال طبيعة القوة عنه بل طبيعة القوة محفوظة فيه دائماً فيكون ما لانهاية له بانه و حقيقته متعلقة بالقوة و القوة متعلقة بالمادة لا بالصورة التى هى بالفعل ويخرج منه ان ما لانهاية له لايكون كلا و جملة لان الكل صورة اوذو صورة واللانهاية طبيعة عدمية *

(البحث الثالث) ان الجسم الذى لا نهاية له يستحيل ان يكون متحركا لانه اما ان يكون غير متناه من كل الجهات اومن بعض الجهات فان كان من كل الجهات لم يخل عنه مكان حتى ينتقل اليه وان كان من بعض الجهات فهو باطل من ثلاثة اوجه (الاول) ان تناهيه من ذلك الحد ان كان مقتضى طبعه وجب ان يكون متناهيا من سائر الجهات لان الطبيعة الواحدة تساوى فعلها من كل الجوانب وان كان بالقسر فذلك القاسر اما ان افاده ذلك الحد بان قطعه فلا يكون ذلك الانتهاء الى فضاء بل الى مقطوع من جنسه فلا يكون هناك مكان يتحرك اليه و اما ان افاده حدودا من غير ان قطع منه شيئا كما يجعل الجسم المتناهى صغيرا بالتكثيف وكبيرا بالتسخين فيكون من شان ذلك الجسم ان يعتبر متناهيا بذلك القياس وغير متناه بمقتضى طبعه وسنبين فيما بعد ان ذلك ممتنع (الثانى) ان سلمنا انه يمكن ان يكون محدودا من جانب دون جانب لكنه اذا انتقل الى الجهة الفارغة لم يخل اما ان يخلو من الجهة المقابلة الفارغة لها اولم يخل فان لم يخل فلم ينتقل اليه لكنه ازداد من ذلك الطرف وان خلا فالجهة الغير المتناهية متناهية (الثالث) ان تلك الحركة لا يمكن ان تكون طبيعية لان الطبيعي هو الذي يطلب

اينا طبيعيا واحد امميناو كل حد فهو محدود والمحدود لا ينتقل اليه مالا حد له واذا لم يمكن ان تكون طبيعية لم يمكن ايضا قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة فحيث لم تكن طبيعية لم تكن قسرية *

(البحث الرابع) الجسم الذى لانهاية له لايكون لاجزائه حركة طبيعية لأن الجسم لو كان غير متناه من كل الجهات لم يكن ماعنه الحركة مخالفا لما اليه فلاتنقل حركة طبيعية وان كان غير متناه من بعض الجهات حتى يكون الجزء يتحرك اذا كان خارجا عن الحد فلا محالة ذلك الجزء انما يتحرك الى مكان مطلوب له بالطبع وهو الذى يطلبه الكل ايضا لكن الكل لا يطلب مكانا بالطبع اذ ليس له محيط حتى يطلبه وليس مطلوبه البعد الخلائى على ماسيظهر فاذا ليس للكل حيز مطلوب فليس للجزء ذلك ايضا لتشابه طبيعتهما فاذآ الاجسام التى لاجزائها حركات طبيعية الى جهات محدودة كلها متناهية *

(البحث الخامس) ان الجسم الذي لا نهاية له يجب ان يكون فعله و انفعاله واقعين لا فى زمان ومتى كانت الفعل والانفعال زمانيين فالجسم متناه امّا انه لايجوز ان يكون الجسم الغير المتناهى فاعلا فعلا زمانيا فلان ذلك المنفعل اما ان يكون متناهيا اولا يكون متناهياً فان كان متناهيا فمن شان جزء من المنفعل ان ينفعل عن جزء من الفاعل فاذا فعل جزء من غير المتناهى فى المتناهى او فى جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذى ينفعل فيه المتناهى عن غير المتناهى كنسبة قوة الغير المتناهي الى قوة المتناهي اذالاجسام كلما كانت اعظم صارت قوتها اقوى فزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان يكون فعل غير المتناهي لافى زمان وقد فرض فى زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه فان نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع

انفعال

انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء الاصغر منه اسرع من انفعال الجزء الا كبر اذا كان الصغر مقتضياً للسرعة فيكون اسرع من الكائن لا في زمان ٭

(واذا عرفت ذلك) من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال فعلوم من هذا ان الاسطقسات التي يفعل بعضها في بعض فلا زمانيا كانت كلما عظمت ازدادت قوة والصورة وان كانت لا تشتد في جوهرها على ما سيأتي فانها تشتد في تأثيرها فانه وان لم يجز ان تكون الصورة التي في هذه النار تشتد وتضعف ولكنها في ضعفها تكون اقوى وليست هذه الزيادة زيادة الشدة في الجوهر بل زيادة الأثر والمقدار (وقد جرت العادة) بان يعقب هذا الموضع بيان ان القوى الجسمانية متناهية الآثار (ونحن اخرناها) الى باب القوى والصور (ويليق بهذا الموضع) الكلام في انقسام الاجسام (ولكنا) اخرناه الى باب الجسم لانه اليق بذلك من حيث ان الانقسام الذي بالفعل انما يكون بسبب المادة لا بسبب الكم على ما بيناه ٭

(ولما قضينا وطرنا) عن احكام الكم من حيث هو كم وخواصه وجب ان نخوض بعد ذلك في احكام اقسام الكم (اما الكم المنفصل) فاثبات وجوده وبيان عرضيته قد مر في باب الوحدة والكثرة (فبقي علينا) في هذا الموضع ان نتكلم في احكام اقسام الكم المتصل (اما الزمان) فقد اخرنا الكلام فيه الى باب الحركة لانه به اليق (واما الآن) فلنذكر اولا الاحكام المشتركة بين الثلاثة الباقية وهي الخط والسطح والجسم ثم نخوض ثانيا في بيان ما يختص بكل واحد منها ٭

(الفصل الرابع عشر في المباحث المشتركة بين الثلاثة) (الفصل الرابع عشر في المباحث المشتركة بين الثلاثة وهي اربعة)

(البحث الاول) في ان المقدار لا يوجد في الخارج مفارقا عن المادة خلافا

لاصحاب الخلاء (والدليل على ما قلناه) ان المقادير المتواردة على الجسم لاشك انها حالة في المادة فلو قدرنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما ان يكون للماهية اوللوازم تلك الماهية اولما لا يلزم تلك الماهية فان كان ذلك الاستغناء لنفس تلك الماهية اوللوازمها وجب ان يكون كل مقدار غنياً عن المادة ولو كان كذلك لاستحال ان يوجد شيء منها حالا في المادة لان الغني بذاته عن الشيء يستحيل ان يعرض له مايصيره بسببه محتاجا اليه *

(فان قيل) اليس ان الحيوانية محتاجة الى الناطقية في بعض المواضع ثم لا يلزم احتياجها اليها مطلقا فهاهنا ايضا لا يلزم من احتياج البعد الى الموضوع فى موضع حاجته اليه فى كل المواضع (اجاب الشيخ) عن هذا بان قال البعد الذي ينقسم في الجهات الثلاث طبيعة نوعية محصلة وكذلك السطح والخط والطبيعة النوعية المحصلة لاتختلف باختلاف المقارنات واما الطبيعة الجنسية فانها تنفصل بفصول تلحق تلك الماهية ويكون العقل مقتضيا للحوقها حتى يكمل فى العقل تصورها فان مجرد المفهوم من امر يقبل الانقسام مفهوم غير محصل بل انما يتم بسبب مايلحقه من الفصل وهو انه قابل الانقسام فى جهة اوفى جهتين اوفى الكل فاما كون البعد بحيث يكون بعضه قائما لا فى مادة وبعضه قائما بالمادة فليس بممنوع للبعدية فيجب ان تختلف لوازم مثل هذه الطبيعة *

(ولقائل ان يقول) انما اورد النقض على قولكم (الشيء اذا احتاج الى شيء في موضع وجب ان يحتاج اليه فى كل المواضع) فانا بينا ان الجنس يحتاج الى الفصل المعين فى موضع ولا يحتاج اليه فى موضع آخر مع ان ماهية الجنس واحدة واذا جاز ذلك فمن الجائز ايضا ان يحتاج البعد الى الموضع تارة وان

لا يحتاج

لايحتاج اليه اخرى (واما) ان الطبيعة الجنسية طبيعة غير محصلة و الطبيعة النوعية طبيعة محصلة (فبتقدير صحة هذا الكلام) كان فرقا في غير محل الجمع (فالاولى في الجواب) ان يقال ان الجنس محتاج الى فصل يقومه مطلقا فلاجرم هذه الحاجة لازمة له ابدا واما تعين الفصل فليس من جانب الجنس بل من جانب الفصل كما بيناه في باب الماهية فاندفع الاشكال.

(ولنرجع الى التقسيم) فنقول واما ان كان ذلك التجرد لامر عارض فلا يخلو اما ان يكون المقدار حالا في ذلك الامر اوذلك الامر يكون حالا في المقدار او يكونان حالين في ثالث فان كان المقدار حالا فيه فهو ان كان غنيا عن الموضوع كان المقدار مقارنا للغني عن الموضوع وحالا فيه فلا يكون مجردا عن الموضوع وان لم يكن ذلك الامر غنيا عن الموضوع كان المقدار المحتاج الى الموضوع حالا فيما يحتاج الى الموضوع فيستحيل ان يكون المجموع غنيا عن الموضوع (وباطل ايضا) ان يكون ذلك الامر حالا في المقدار فان المقدار ان كان لذاته محتاجا الى الموضوع استحال ان يصير غنيا عنه بسبب مايعرض له وان كان غنيا عنه لذاته استحال ان يعرض له مايحوجه اليه لان ما بالذات لايزول بسبب العوارض (وباطل) ان يكون ذلك الامر حالا في محل المقدار لانه يكون المقدار حينئذ ماديا مع انه قد فرض مجردا فثبت ان المقدار لايتجرد عن المادة.

(البحث الثاني) في بيان المقادير التعليمية ان المقدار وان كان لايفارق المادة في الوجود الخارجي الا انه يفارقها في الذهن فانه يمكننا ان نتصور المقدار مع الذهول عن كل المواد فاذا تخيلنا الابعاد الثلاثة من غير ان نلتفت الى شيء من المادة واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ثم انه لا يمكننا ان نتخيل

(البحث الثاني في ان المقادير التعليمية)

ولا ان نحس الا جسما متناهيا ومتى تخيلنا الجسم المتناهى فقد تخيلنا نهايته وذلك هو السطح فاذا تخيلنا السطح من غير ان نستصحب معه الجسم ولاعرضاً من الاعراض التي تكون في سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والخشونة والملاسة كان المتخيل هو السطح التعليمى (ثم اذا تخيلنا) السطح متناهيا ونظرنا الى نهايته من غير ان نستصحب معه السطح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا (ثم اذا تخيلنا) الخط متناهيا فقد تخيلنا نهايته وهى النقطة فاذا نظرنا اليها من غير ان نستصحب معها الخط الذى هي نهايته فقد جردنا النقطة حينئذ عن الخط (فالحاصل) ان هذه المقادير اذا حصلت فى الوهم مجردة عما عداها فهى المقادير التعليمية ٭

(البحث الثالث) في الفرق بين كون الجسم تعليميا وبين كون الخط والسطح تعليميين ٭

(البحث الثالث في الفرق بين كون الجسم تعليميا وبين كون الخط والسطح تعليميين)

(قدعرفت) بما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره ٭

(فاما الابعاد الثلاثة) فيمكنك ان تخيلها بالاعتبارين اعنى ان تخيلها لا بشرط ان تلتفت معها الى المادة وان تخيلها بشرط ان لا تكون معها مادة واما السطح فلا يمكنك ان تتخيله بشرط ان لا يكون معه جسم لانك اذا تخيلت السطح فلا بد وان تتخيله على وضع خاص وتتوهم له جهتين تو صلان الناظر اليه ايضا لا يلتقى منه جانبين متناظرين فيكون المتوهم ذا حدين فيكون جسما لا سطحا ٭

(وبهذا البيان يظهر) انه لا يمكن تخيل الخط بشرط ان لا يكون فى السطح ولا يتخيل النقطة بشرط ان لا تكون في الخط فاذاً السطح والخط والنقطة

لا يمكن

لا يمكن تخيلها بشرط ان لا يكون معها غيرها ثم يمكن تخيلها لا بشرط ان يكون معها غيرها (واما) الابعاد الثلاثة فيمكن تخيلها بالاعتبارين جميعا *

(البحث الرابع) في بيان عرضية هذه الامور (اما بيان) عرضية الجسم فمن وجهين (احدهما) انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعية فهو عرض (وثانيهما) ان الجسم البسيط اذا نصفته كان نصفه مساويا لكله في الماهية مع كونه مخالفا له في المقدار ولو كان المقدار مقوما لكان المختلفان في المقدار مختلفين في الماهية *

(واما بيان عرضية الثلاثة الباقية) فذلك فرع على بيان وجودها (فمن الناس) من انكر كونها امورا وجودية لوجهين (الاول) ان السطح عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشيء هي ان يفنى الشيء فلا يبقى منه شيء فالسطح اذاً امر عدمي وهكذا القول في الخط والنقطة (والثاني) ان السطح لو كان امرا وجوديا لكان اما متحيزا فيكون قابلا للقسمة في الجهات الثلاث واما ان لا يكون متحيزا فيكون قائما بالمتحيز فيكون منقسما في الجهات الثلاث لان القائم بالمنقسم منقسم (وهكذا القول) في الخط والنقطة فان النقطة ان كانت عرضا فلها محل وذلك المحل ان كان عرضا آخر تسلسل اولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى الجسم فتكون النقطة لا محالة في شيء منقسم فيجب ان تكون منقسمة لكن التالي باطل فاذاً النقطة ليست امرا وجوديا *

(واعلم) ان كلام هؤلاء مختل (والذي) يمكن ان يتمسك به في اثبات هذه الامور (انا نجد) الاجسام متماسة وليست مماستها بتمام ذواتها فان ذلك هو المداخلة بل بمماستها بسطوحها ومن المعلوم بالضرورة ان ما به التماس لا بد وان يكون امرا وجوديا وهو مشكل لان التماس بالعرض مشكل جدا ومتى

ساغ ان يقال يتماسان بالعرض لا بالاجزاء ساغ ان يقال يتماسان بالعدم وما الفارق بين القولين (والذى يقال) من ان الجسم المتصل اذا قطع حدث له سطح بعد ان لم يكن فلابد ان يكون امرا وجوديا ليس بشئ لانه يمكن ان يقال ان الذى حدث هو تفرق الاتصال وهو امر عدمى (واما الجواب عما تمسكوا به) فقد مضى في الفصول السابقة واذا ثبت وجود هذه الامور ثبت عرضيتها لانها تزول وتطرأ مع بقاء الحقيقة بحالها فانك اذا صببت الماء على الماء فقد بطل ما كان لكل واحد من السطح المعين وحدث للكل سطح واحد ثم اذا فرقته مرة اخرى فحينئذ تزول ذلك السطح الواحد وتحدث سطحان آخران غير الذى عدم اولا لاستحالة اعادة المعدوم مع ان حقيقة الجسم وطبيعته باقية بحالها فعلمنا بذلك ان السطح عرض وبمثله يثبت عرضية الخط والنقطه •

﴿ الفصل الخامس عشر فيما يختص بكل واحد منها من المباحث وهى اربعة ﴾

(الفصل الخامس عشر فيما يختص بكل واحد منها من المباحث) (البحث الاول في ان الجسمية من توابع المادة)

(البحث الاول) في ان الجسمية من توابع المادة

(واعلم) ان المقدار المعين لا تقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لكان كل جسم على ذلك المقدار ولانا بينا ان الجسم الواحد تختلف عليه المقادير وليس ايضا بسبب الفاعل فان الفاعل اذا اعطى الصورة الجسمية مقدارا معينا ثم اعطاها مقدارا آخر فذلك انما يكون بان تمتد الصورة الجسمية الى جانب وتنقص من جانب آخر وما كان كذلك كان قابلا للوصل والفصل فتكون الصورة الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل وذلك محال فبقى ان يكون المقدار المعين بسبب المادة لكن لا مطلقا والا لوجب التشابه

المذكور

المذكور بل بسبب احوال عرضت للمادة لاجلها تخصص استعدادها لقبول ذلك المقدار دون سائر المقادير .

(واعلم) انه وان كان الامر على ما بينا الا ان المقدار يفارق المادة في الوهم وأما الصورة فانها لا تفارقها لا في الوهم ولا في الوجود .

﴿ البحث الثانى في السطح ﴾

(اعلم) ان للسطح اعتبارين (احدهما) كونه قابلا لفرض بعدين فيه متقاطعين على زاوية قائمة وكونه كذلك انما كان بسبب كونه نهاية للجسم الذى هو قابل لفرض الابعاد الثلاثة فان كون الشيء نهاية لقابل الابعاد الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا لانه نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين (واعلم) ان السطح بهذا الاعتبار ليس بمقدار بل هو من باب المضاف الذى لا يكون الا للمقدار (واعلم) انه فرق بين قولنا السطح قابل لفرض بعدين وبين قولنا السطح قابل للطول والعرض فان الاول حق والثانى باطل لان السطح هو العرض والطول نفسه فكيف يجعل قابلا للعرض لان قابل الشيء يجب ان يكون مغائر المقبوله .

(والاعتبار الثانى) للسطح كونه بحيث يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة وهو بهذا الاعتبار كم (واما بيان) ان السطح الواحد والخط الواحد لا يكون موردا للاستقامة والانحناء فسيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات .

﴿ البحث الثالث في احكام النقطة وهى ثلاثة ﴾

(الاول) انها غير قابلة للانقسام لان النقطة نهاية الخط فلو انقسمت لافترض لها جزءان ولكان الجزء ان من الخط ولكان الجزء الاخير هو النهاية

و اما الجزء الذي قبله فلا يكون نهاية لان بعده شيئا آخر فاذا نهاية الخط غير متجزية (وبهذا ثبت) ان الخط لا يتجزي في العرض ولا في السطح ولا في العمق *

(الثاني) ان الذي يقال ان النقطة ترسم بحركتها الخط فهو للتفهيم لا للتحقيق لوجهين (اما اولا) فلان حركة النقطة تكون لا محالة في شيء او على شيء فذلك الشيء يكون قابلا لان تحرك فيه فيكون جسما او سطحا فتكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة ولا تكون حركة النقطة علة لوجودها (واما ثانيا) فلان الشيء اذا ماسه شيء وفارقه فان حاله بعد المماسة كحاله قبلها فاذا كان الاثر لا يبقى بعد زوال المماسة استحال ان يحصل الامتداد من اجزاء المماسة *

(الثالث) ان النقط اذا اجتمعت فلا يحصل من اجتماعها الخط لان النقط الثلاث اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت كلتيهما بكلا الطرفين فهي مداخلة فيهما وهما متداخلتان فيها والمداخلة لا توجب العظم و ان كانت الواسطة ما لقيت كلتيهما بكلا الطرفين بل بعض منها يلاقي احد الطرفين و بعض آخر يلاقي الجانب الآخر لزم انقسامها وقد ابطلنا ذلك *

(وبهذا الدليل) يظهر انه لا يحصل الخط من تألف النقط ولا السطح من تألف الخطوط ولا الجسم من تركب السطوح (وبهذا تبين) انه يستحيل ان تكون بين الخطوط والسطوح نسبة او بين السطوح والاجسام نسبة اصلا *

(البحث الرابع) في رسم النقطة (قال اوقليدس) النقطة شيء لا جزء له فقيل ليس غرض اوقليدس من ذلك الا تميزها عن المقادير ولا شك ان النقطة تتميز بالوصف المذكور عن المقادير فما من اراد ذكر رسم تميز النقطة عما عداها

 فلابد

فلابدوا ان يزيد فى هذا الرسم شيئا لئلا يدخل فيه ذات البارى تعالى والوحدة *

(فمنهم من قال) النقطة شيء ذووضع لاجزء له والبارى تعالى ليس له وضع ولااليه اشارة وكذلك الوحدة لاوضع لها ولااشارة اليها ومنهم من رسمها بكونها نهاية للخط *

(واما بيان ان النقطة) هل تتحرك ام لاتتحرك فاخرناه الى باب الحركة (وقد بقى علينا) من مباحث الكم المتصل امر المكان فانه عبارة عن السطح الحاوى فلنتكلم فيه *

﴿الفصل السادس عشر فى اثبات المكان﴾

(ان) الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض خواصه واعراضه وان كان مجهول الوجود والماهية وحينئذ يكون كل واحد منهما مطلوبا والمكان من هذا الجنس لان المفهوم منه عند الجمهور انه امر يصح للجسم ان ينتقل عنه واليه بالحركة وان يسكن فيه *

(ثم اختلفوا) فى ان هذا الامر هل له وجود ام لا فبعضهم انكر وجوده * وقال لان القول بوجوده يؤدى الى محالات اربع *

(الاول) لو كان المكان موجودا لكان اما ان يكون جوهرا وعرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون جسما اولا يكون فان كان جسما فهو باطل لثلاثة اوجه (اما اولا) فلان كل جسم محتاج الى المكان فلو كان المكان جسما لاحتاج الى مكان آخر ويلزم منه التسلسل وهو محال (واما ثانيا) فلان كل مكان فالمتمكن مداخل فيه فلو كان المكان جسما لكان الجسم المتمكن مداخلا فى الجسم وذلك محال (واما ثالثا) فلانه لو كان جسما فاما ان يكون بسيطا اومركبا

وليس شيء من البسائط والمركبات يمكننا ان نشير اليه فنقول انه هو المكان٭
(وباطل ايضاً) ان يكون جوهرا غير جسم لوجهين (اما اولا) فلان المكان مطابق للمتمكن ويستحيل ان يكون مطابق الجسم جوهرا معقولا (واما ثانيا) فلان كل مكان فاليه اشارة ولا شيء من الجواهر المعقولة اليه اشارة فلا شيء من المكان بجوهر معقول٭
(وباطل ان يكون عرضا) لانه اما ان يكون قائما بالمتمكن او بغيره والاول باطل لوجهين (اما اولا) فلانه لو كان عرضا لكان منتقلا مع المتمكن فحينئذ يكون المتمكن منتقلا مع المكان لا من المكان ولا اليه هذا خلف (واما ثانيا) فلان العرض يكون موجودا في المحل ولا يكون المحل موجودا فيه فيلزم ان لا يكون الجسم موجودا في المكان بل يكون المكان موجودا فيه٭
(وباطل ان يكون حالا) في غير المتمكن لان المتمكن اسم مشتق من المكان فلو كان المكان عرضا قائما بجسم آخر لكان المتمكن ذلك الشيء لان العرض متى قام بالشيء اشتق للمحل اسم من اسم الحال كالابيض والاسود فكان يجب ان يكون المتمكن هو الحاوي لا المحوي وهو باطل٭
(الثاني) لو كان المكان امرا لابد منه للحركة لكان لا يخلو اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وذلك باطل لان المكان قد يوجد مع عدم الحركة واما ان تكون الحركة محتاجة الى المكان وقد ثبت ان ما يحتاج اليه الشيء فهو احد العلل الاربع (فاما ان يكون) علة فاعلية للحركة وهو باطل لان كل حركة تحصل فلها علة فاعلية غير المكان (واما ان يكون) علة عنصرية وهو ظاهر الفساد لان العلة العنصرية للحركة هي المتحرك لا المكان (واما ان يكون) علة صورية وهو ايضا ظاهر الفساد (واما ان يكون) علة غائية وهو

باطل

باطل لثلاثة اوجه (اما اولا) فلان العلة الغائية انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية والمكان يجب حصوله قبل الوصول الى الغاية (واما ثانيا) فلان المكان لو كان كمالا يشتاق اليه المتحرك لكان من كمالات الانسان ان يحصل في امكنة يشتاق اليها (واما ثالثا) فلان الكمال منه خاص ومنه مشترك والخاص هو صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك ولا صورة الحركة واما المشترك فانه يكون للشيء ولغيره والمكان عندكم خاص *

(الثالث) لو كان الجسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان الى غير النهاية والتالي محال فالمقدم مثله *

(الرابع) ان حركة الجسم عبارة عن الانتقال واستبدال القرب والبعد وكما ان هذا الاستبدال قد يقع للجسم كذلك يقع للسطح والخط والنقطة فلو كان هذا الانتقال يوجب للجسم مكانا لاوجب ايضا للنقطة مكانا ولكن ذلك محال لوجوه ثلاثة *

(اما اولا) فلان مكان الشيء يجب ان يكون مساويا له حتى لا يسعه غيره والمساوي للنقطة نقطة فاذا مكان النقطة نقطة ثم ليس احدى النقطتين بان تكون مكانا للاخرى اولى من العكس فحينئذ يلزم ان يكون كل واحدة منهما مكانا للاخرى فيكون كل واحدة منهما حالا ومحلا وهذا محال *

(واما ثانيا) فلان كل ماله مكان فلابد وان يكون له مكان طبيعي ومكان غريب ويكون له لا محالة ميل الى المكان الملائم وميل عن المكان الغريب والميل هو الثقل والخفة فيلزم ان يكون للنقطة ثقل او خفة وذلك محال *

(واما ثالثا) فلان النقطة كما مضى امر عدمي فيستحيل ان يكون لها مكان

فهذه جملة شبه منكري المكان*

(والجواب) عن الاول هو ان المكان عرض قائم بغير المتمكن فانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى (وقولكم) اذا كان المكان حالا فى شيء آخر وجب ان يكون اسم المتمكن ثابتا لذلك الشيء (فنقول) ان اشتقاق الاسم للمحل من اسم الحال قضية غير عقلية حتى يجب وجودها لا محالة فربما لم يوجد كما فى كثير من الاعراض واما المتمكن فلا نسلم انه مشتق من المكان بل هو مشتق من التمكن والتمكن عرض موجود فى الجسم المحوى*

(ثم ان سلمنا) ان المتمكن مشتق من المكان لكان من الجائز ان يشتق الاسم للجسم من العرض الحال فى الجسم الآخر كالعلم فانه فى العالم ويشتق منه الاسم للمعلوم*

(والجواب عما ذكروه ثانيا) ان الحركة محتاجة الى المكان ولكن لم قلتم ان كل ما يحتاج اليه الشيء فانه لا بد وان يكون احد العلل الاربعة فان الاثنين محتاج الى الواحد مع ان الواحد ليس فاعلا له ولا عنصرا ولا صورة ولا غاية بل هذا النوع من التقدم يسمى تقدما بالطبع*

(والجواب عما ذكروه ثالثا) ان النامى يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه*

(والجواب عما ذكروه رابعا) انه انما يلزم ما قلتم لو قلنا ان الانتقال سواء كان بالذات او بالعرض يوجب المكان ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان انتقال الشيء بالذات وهو ان يفارق ما يحيط به مفارقة بذاته لا بسبب لزومه للمفارق بذاته وهو الموجب للمكان واما الخط والسطح والنقطة فانها

في

في المفارقة ليست مستقلة بل هي تابعة للجسم (فهذا هو الجواب) عن شبه المنكرين لوجود المكان •

(والذي يدل) على وجوده امور ثلاثة اولها الانتقال فانه عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد الانتقال وان لم يحصل التغير في الجوهر والكم والكيف وسائر الاعراض وقد لا يوجد الانتقال عند حصول التغير في كل تلك الامور فعلمنا ان الانتقال هو التغير في الاين اى هو تغير في نسبته الى المكان وذلك يوجب وجود المكان •

(وثانيها) انا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب و يحضر جسم آخر حيث هو والبداهة تقتضي ان يكون للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان الذي كان للاول ثم صار للآخر •

(وثالثها) ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان (والاولى ان يقال) ان العلم بوجود المكان علم بديهي فانه لو سلم كونه استدلاليا لتوجهت الشكوك على هذه الوجوه •

﴿ الفصل السابع عشر في ضبط المذاهب في ماهية المكان ﴾

(قد ذكرنا) انا نعني بالمكان ما ينتقل الجسم عنه واليه بالحركة ولا يتسع مع ذلك الجسم لجسم آخر (فنقول) هذا الامر اما ان يكون جزأ من الجسم واما ان لا يكون فان كان جزأ من الجسم فاما ان يكون هيولاه او صورته وان لم يكن جزأ له ولا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن بعد يساوى اقطاره فهو يشغله بالاندساس (١) فيه واما ان يكون

(١) دس الشيء تحت التراب وغيره ادخله ودفنه تحته واخفاه وزجه وفي نسخة اخرى (اندماس) فهو ايضاً صحيح لان معنى دمس دفن واندمس دخل في الدعاس وهو الحمام ١٢ محيط

﴿ الفصل السابع عشر في ضبط المذاهب في ماهية المكان ﴾

عبارة عن سطح من جسم يلاقيه سواء كان سطح جسم يكون حاوياله او يكون محوياله واما ان يكون عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فهذه مذاهب خمسة (وقد ذهب) الى كل واحد منها ذاهب (والحق هو الاخير) *

(واحتج) من جعل المكان هيولى بان المكان تتعاقب عليه اشياء هي المتمكنات والمادة تتعاقب عليها اشياء هى الصور فالمكان هو الهيولى *

(واحتج) من جعله صورة بان المكان محدد حاصر والصورة محدودة محصورة (والذى يدل) على بطلان المذهبين معا امور ثلاثة (احدها) ان المكان قد يترك بالحركة والهيولى والصورة لا تتركان اصلا (وثانيها) ان المكان يطلب بالحركة والهيولى والصورة لا تطلبان بالحركة (وثالثها) ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب الى المكان فلا يقال باب مكانى (والذى) تمسكوا به فهو قياس من موجبتين في الشكل الثانى فان اصلحوه و قالوا المكان تتعاقب عليه المتمكنات وكل ما تتعاقب عليه اشياء فهو مادة فحينئذ تصير الكبرى كاذبة (واعلم) ان الاشكال في هذه المسئلة فى ان المكان هل هو البعد ام لا فلنتكلم فيه *

﴿ الفصل الثامن عشر في الكلام على اصحاب البعد ﴾

(زعم) هؤلاء ان بين غايات الاناء الحاوى للماء ابعادا ثابتة تتعاقب عليها الاجسام وهى المكان (ثم منهم) من جوز خلو هذه الابعاد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء (ومنهم) من منع ذلك ونحن نبطل فى هذا الفصل القول بوجود هذه الابعاد وفى الفصل الثانى الذي يليه نبطل القول بالخلاء *

(فاعلم) ان اصحاب البعد منهم من زعم ان العلم بذلك ضروري لان الناس

كلهم

كلهم يحكمون بان الماء انما حصل في الاحياز التي بين اطراف الاناء •

(ومنهم من احتج) على اثباته ولهم في هذا الاحتجاج طريقان (اولهما) ان يدلوا على اثبات مذهبهم بان المكان هو البعد (وآخرهما) ان يحتجوا على فساد قول اصحاب السطح ثم يلزمون من ذلك صحة القول بالابعاد •

(اما الطريق الاول) فمن وجهين (احدهما) ان اختلاط البسائط قد يكون سببا لاشتباه بعضها بالبعض وانما يزول ذلك الاشتباه برفع شئ بعد شئ من تلك المختلطات حتى لا يبقى الا ذلك البسيط فحينئذ يتميز هو عن تلك الاشياء والبعد الذي ادعيناه من هذا الباب فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه لزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجودا وذلك يعرفنا ان ذلك البعد ايضا كان موجودا عند ما كان فيه ماء اوهواء (وثانيهما) ان كون الجسم في مكان ليس لسطحه فقط بل ومع جسمه ايضا فيجب ان يكون ما فيه مساويا له لكن المتمكن فيه جسم ذو ابعاد ثلاثة فالمكان يجب ان يكون ذا اقطار ثلاثة •

(واما الطريق الثاني) فمن وجوه خمسة (اولها) ان المكان لو كان سطحا محيطا لسطح الجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجه الى سطح آخر ثم الطائر الواقف في الهواء او الحجر الواقف في الماء عند ما يجرى الهواء والماء عليهما يجب ان يكونا متحركين فان الذى فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما ولما لم يكن الطائر الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء متحركين بل ساكنين وكل ساكن فسكونه في مكان واذ ليسا لازمين لسطح واحد فليس هناك ما يفرض سكونهما فيه سوى البعد الذي يشغله الذى لا يتحرك ولا يتبدل بوجه بل يكون ثابتا ابدا على حالة واحدة (وثانيها) ان المكان يجب

ان يكون شيئا لا يتحرك بوجه ولا يزول ونهايات المحيط قد تتحرك بوجه ما وتزول (وثالثها) ان الناس يصفون المكان بالفراغ والامتلاء ولا يصفون السطوح بذلك (ورابعها) انا لو جعلنا المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى لم يكن لاجزاء الاجسام مكان وذلك محال ولو جعلناه عبارة عن البعد كان لاجزاء الاجسام مكان فهذا الذى قلناه اولى (وخامسها) ان النار فى حركتها الى فوق والارض فى حركتها الى اسفل تطلب مكانا بالكلية ومحال ان يطلب نهاية الجسم الذى فوقه او تحته فان النهاية محال ان تلاقيها كلية الجسم بل انما تلاقيها نهاية الجسم فاذاً المطلوب هو البعد على الترتيب *

(والجواب) اما الذى ذكروه اولا (فنقول) لاشك انه يلزم فيما فرضتموه وجود البعد ولكن الذى فرضتموه محال عندنا واللازم عن المحال لا يجب ان يكون صحيحا بل يجوز ان يكون محالا *

(واما الذى ذكروه) ثانيا من ان الجسم يقتضي المكان لا بسطحه بل بجسميته فنقول ما الذى تعنون بكون الجسم مقتضيا للمكان فان عنيتم به انه الجسمية يصح ان يحيط به جسم آخر فذلك مسلم و يلزم منه مقصودكم وان عنيتم به ان كل بعد من جسميته يقتضى بعدا ان يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب الاول *

(واما الذى ذكروه ثالثا) من الطير الواقف في الهواء (فنقول) ان عنى بالسكون ان لا تتبدل نسبته الى الامور الثابتة فهو بهذا المعنى ساكن ولكن لم قلتم ان السكون بهذا المعنى يقتضى الاستقرار في مكان واحد و ان عنى بالسكون نفس الاستقرار فى مكان واحد فهذا الجسم ليس بساكن ولا بمتحرك وهم لم يتموا دليلا على امتناع ذلك ونحن نشرح وجه امكانه

في باب الحركة *

(واما الذي) ذكروه رابعا من ان المكان يجب ان يكون شيئا لا يتحرك (فنقول) مسلم ان المكان لا يتحرك بالذات اما انه لا يتحرك بالعرض فهو غير مسلم ولا مشهور كيف والجمهور يرون الجرة مكانا للماء ويرون حركتها *

(والذي ذكروه خامساً) من ان النار في حركتها الى فوق والارض في حركتها الى اسفل يطلب مكانا بالكلية (فنقول) اولا ان الامور المبنية على العرف والعادات لا تصلح ان يعول عليها في العقليات (وايضاً) فانهم لا يمتنعون من ان يقولوا ان البسيط الذي هو داخل الجرة مملؤ وفارغ (وثانياً) انه واي برهان قام على ان لكل جسم مكانا حتى يجعل لاجله البعد مكانا نعم لكل جسم وضع وللفلك الاقصى وضع وحركته في الوضع على ما سنبينه فاما ان يكون لكل جسم مكان لا محالة فذلك مما لم يثبت اصلا واذا لم يثبت ذلك لم يلزمنا الحكم بان المكان هو البعد لا غيره *

(والجواب) عما ذكروه سادساً (١) من ان طلب النهاية ممتنع (فنقول) ان طلب النهاية على وجهين (احدهما) ان يطلب الحجم بان يدخل في نفس السطح وذلك محال (وآخرهما) ان يطلب بان يلاقيه الجسم الآخر ملاقاة المحيط للمحاط وهذا المعنى يتحقق مع القول بجعل النهاية مكانا *

(واذ قد فرغنا) عن حل شبههم فلنذكر ما يدل على فساد قولهم (فنقول) لو كان للمكان بعد وللجسم بعد آخر فاذا حصل الجسم في ذلك البعد فلا يخلو اما ان يبقى البعدان اولا يبقيا اويبقى احدهما دون الآخر فان لم يبقيا فقد عدم المتمكن والمكان عندما يكون المتمكن في المكان هذا خلف وان لم يبق احدهما لزم عدم المتمكن عند حصول المكان اوعدم المكان عند حصول المتمكن وكلاهما محال

(١) هذا الوجه هو في ضمن الخامس ١٢

وان بقى البعدان فاما ان يتحدا وقد ابطلناه اولا يتحدا بل يكون كل واحد منهما باقيا متميزا عن صاحبه (وهذا هو الذى) ذهب اليه اصحاب البعد (فنقول) ان ذلك محال من وجوه اربعة (اولها) انه يلزم اجتماع البعدين متماثلى الماهية في مادة واحدة وحينئذ لا يتميز احدهما عن الآخر بشئ من الذاتيات ولا بشئ من العوارض سواء كانت لازمة اومفارقة لانه متى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان عروض العارض لاحدهما اولى من ان يكون هو بعينه عارضا للآخر فاذاً يكون عارضا لهما جميعا واذا كان ذلك العارض مشتركا بينهما استحال ان يكون سببا للتميز فاذاً البعدان لا يتميز احدهما عن الاخر بخصوصية شخصه فاذا ارتفع التميز ارتفعت الاثنوة وحصل الاتحاد وقد ابطلنا ٭

(فان قيل) تميز احدهما عن الآخر يكون احدهما حالا في الجسم والآخر حالا فيه الجسم (فنقول) ان البعدين المتماثلين ليس احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس ويعود الالزام المذكور ٭

(ثانيها) انه لا معنى للبعد الشخصى الا البعد الذى بين طرفى هذا الاناء فلو جاز ان يكون البعد الموجود بين طرفى هذا الاناء بعدين مع ان الماهية واحدة والاشارة الحسية اليهما واحدة جاز ان يكون الشخص الانسانى المشار اليه شخصين وان كانت الماهية واحدة والاشارة واحدة بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون ثلاثة واربعة ويلزم منه تجويز ان لا يكون الشخص الواحد المشار اليه واحدا بل اشخاصاً غير متناهية ٭

(فان قيل) انا انما حكمنا بان الموجود بين طرفى هذا الاناء بعدان لانا لما قدرنا خروج الماء عن ذلك الاناء وعدم دخول جسم آخر فيه وجدنا فيه بعدا فلما

دخل

دخل فيه الماء علمنا انه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين ولم يوجد مثل هذا الطريق فى الانسان الواحد حتى يلزمنا ان نقول هذا المشار اليه ليس واحدا بل اثنين (فنقول) قد بينا ان فرض عدم دخول جسم آخر فى الاناء عند خروج الماء منه محال فيكون المبنى عليه فاسدا *

(واما الآن فنقول) هب ان هذا الفرض ممكن ولكنا بهذا الفرض نستفيد ان الواحد في الماهية وفى الاشارة الحسية قد لا يكون واحدا بالشخص بل قد يكون اشخاصا واذا جوزنا ذلك فهب ان هذا الطريق لم يوجد فى الانسان المشار اليه ولكن مع ذلك لا يمكننا ان نقطع بكونه انسانا واحدا لانه وان لم يوجد ذلك الطريق فلعل هاهنا طريقا آخر به يعرف كون ذلك الانسان المشار اليه انسانين وان كنا ما عرفنا ذلك الطريق (فثبت) ان ما قالوه يوجب الشك في وحدة جميع الاشخاص *

(وثالثها) انا نشاهد الاجسام متمانعة من التداخل والمعنى من امتناع تداخلها هو ان يبقى كل واحد منها فى حيز غير حيز الآخر وهذا الحكم لا يثبت الا في الشىء الذي له بذاته حصول فى الحيز والجهة لان الذى لا يكون له حصول في حيز وجهة استحال ان تقتضي ان يكون حصوله فى جهة غير جهة الشىء الآخر الشىء الذي يكون له لذاته لا لغيره حصول في الجهة هو المقدار لا الهيولى ولا الصورة ولا سائر الاعراض (اما الهيولى) فلانها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما ستعرف (واما الصورة) فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلمنا ان الصورة الجسمية ليست في حد ذاتها شاغلة للحيز واما سائر الصور والاعراض فظاهر من امرها انها لا تشغل الاحياز

شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار واذا كان امتناع المداخلة حكما حصل بالذات للمقدار وبالعرض لغيره علمنا ان المقدارين متمانعان من الدخول *

(ورابعها) كل بعدين فيهما لا محالة اكبر من بعد واحد وكل بعد اكبر من بعد آخر فهو اعظم منه لان زيادة المقدار على المقدار توجب العظم فلو كان بين نهايتي الاناء بعد آخر سوى بعد الجسم لكان مجموعهما اعظم من البعد الواحد ومعلوم ان الامر ليس كذلك لان مجموعهما هو الذي بين النهايات وذلك بعينه قدر كل واحد منهما *

(ولقائل ان تقول) متى يكون البعدان اعظم من البعد الواحد عند تداخلهما اولا عند تداخلهما والاول باطل لان البعدين انما يكونان اعظم من البعد الواحد اذا كانت الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الآخر ومتى كانا كذلك لم يكونا متداخلين *

(وان ادعيتم) ان البعدين يكونان اعظم من البعد الواحد اذا لم يتداخلا فهذا مسلم ولكن لم قلتم بانه لم يحصل هنا هذا التداخل وهل النزاع الا فيه (فالحاصل) انه لا يمكن بيان كون البعدين اعظم من البعد الواحد الا بعد بيان امتناع تداخلهما فلو بينا امتناع تداخلهما بوجوب كون مجموعهما اعظم من كل واحد منهما لزم الدور (فهذا) ما عندى فى هذا الموضع *

﴿ الفصل التاسع عشر فى الرد على القائلين بالخلاء ﴾

(الفصل التاسع عشر فى الرد على القائلين بالخلاء)

(اصحاب) الخلاء على قسمين (فالاكثرون) منهم زعموا ان الخلاء ليس امرا وجوديا ونحن نعبر عنه بعبارة لا توهم كونه امرا وجوديا اصلا (فنقول) انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (فهذه عبارة

محصلة

محصلة للمقصود وغير موهمة كون الخلاء امرا وجوديا *

(واما الذى يتوهم) من ان بين ذينك الجسمين ابعادا هى امور وجودية فذلك وهم باطل كما ان الذى يتوهم خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل عند الحكماء *

(ومن الناس) من سلم ان الخلاء امر وجودي وزعم ان الابعاد الثلاثة اذا حلت فى المادة حصل الجسم من ذلك وان لم تحصل فيها كان ذلك خلاء (ونحن نذكر) اولا ما يفسد القول الاول خاصة ثم ما يفسد القول الثانى خاصة ثم ما يفسدهما جميعا *

(فالذى يدل) على فساد المذهب الاول ان تقول (الجسمان) اللذان لا يتلاقيان ولا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما بحيث يملأه ذراع وقد يكون بحيث لا يملى بالذراع الواحد وقد يكون بحيث لا يتسع للذراع الواحد والذى بين جسمين آخرين قد يكون مخالفا لما بين الجسمين الاولين فى احتمال الجسم العظيم والصغير فليست هذه الاحكام احكاما وهمية كاذبة فان اتساع ما بين الجسمين المفروضين تارة للذراع وتارة لما هو اقل منه او اكثر امر حاصل ممكن الوقوع بل واقع بخلاف الابعاد المتوهمة خارج العالم فانها امور كاذبة وهمية ممتنعة الوجود *

(والذى يدل) على فساد مذهب الفريق الثانى امران (الاول) ان نقول الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره فانا نعلم بالضرورة ان الخلاء الذى بين السماء والارض اضعاف الخلاء الذى بين قدمين « وقبول المسح والتقدير من خواص الكم فالخلاء اذاً كم فاما ان يكون كما منفصلا او متصلا والاول باطل لوجهين (اما اولا) فلان الكم المنفصل حصر له من اجتماع

« بين مدينتين

الوحدات الغير القابلة للانقسام فكان يستحيل ان يحصل فيه الجسم القابل للانقسام ابدا (واما ثانيا) فلان الكم المنفصل غير ذي وضع ومكان الجسم يجب ان يكون ذا وضع (فالخلاء اذاً كم متصل) فاما ان يكون كما متصلا بالذات واما ان يكون كما متصلا بالعرض فان كان كما متصلا بالذات ولا شك انه كم ذو وضع فاذاً الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة لما مضى ومتى كان كذلك كان الخلاء جسما فكان الخلاء ليس بخلاء (وان كان كما متصلا بالعرض) فلا يخلو اما ان يكون الخلاء حالا في المقدار او المقدار حالا في الخلاء او الخلاء والمقدار يكونان حالين في ثالث فان كان الخلاء حالا في المقدار وهو حال لا محالة في المادة فكان الخلاء ملاء (وهكذا) القول ان فرض الخلاء حالا في محل المقدار واما ان فرض الخلاء محلا للمقدار كان الخلاء جسما لانه لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية للابعاد فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فاذاً القول بالخلاء باطل *

(الثاني) ان هذه الابعاد المفارقة اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسم الثاني قد ابطلناه فتعين القسم الاول وهو كون تلك الابعاد متناهية وكل متناه فله حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو مشكل وذلك الشكل ان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك جزئه وكله في الطبيعة النوعية مع ما ثبت من وجوب اشتراك المشتركين في الماهية وفي لوازمها ولو كان كذلك لما كان ذلك الشكل حاصلا لكله فاذاً لو كان ذاته يقتضي شكلا لما كان ذلك الشكل حاصلا له هذا خلف ومحال ان يكون ذلك الشكل بسبب الفاعل والا لكان المقدار الواحد الجسماني مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك محال فبقي ان يكون ذلك الشكل

سبب المادة فاذاً ذلك المقدار مادي والمادة الموصوفة بالمقد ار يلزم ان تكون جسما فاذاً الخلاء جسم هذا خلف *

(واما الذي يدل على فساد القولين) فعلى وجهين (احدهما) ادلة عقلية (و ثانيهما) علامات طبيعية (اما الادلة العقلية) فثلاثة *

(الاول) ان الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون ساكنا اومتحركا والتالي محال فالمقدم مثله (بيان الشرطية) ان الخلاء لايخلوا ما ان يكون متشابه الاجزاء واما ان لايكون ومحال ان لا يكون متشابه الاجزاء لان مابه يخالف جزء جزأ اما ان يكون لازما لذلك الجزء اولايكون فان كان لازما فذلك اللزوم اما ان يكون لنفس ماهية ذلك الجزء او لمحله اولحاله ومحال ان يكون لماهية ذلك الجزء لان الخلاء اما ان يكون عبارة عن عدم الاجسام واما ان يكون عبارة عن الابعاد المفارقة وكيف ما كان فلا اختلاف في مجرد هذا المفهوم ومحال ان يكون لامر يحل فيه لان لوازم الماهية مشتركة بين افرادها فلو لزم جزأ من الخلاء لازم لزم كل جزء ذلك اللازم فحينئذ لايخالف فيه جزء جزأ ومحال ان يكون لامر يحل فيه الخلاء لانه حينئذ يكون ملاء لاخلاء و اما ان لم يكن وجه المخالفة لازما فليفرض زايلا و حينئذ يحصل التساوى بين الاجزاء المفروضة في الخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع بالطبع مطلوبا للجسم و ان يكون موضع آخر مهروبا عنه بالطبع لاستحالة ان يكون احد المثلين مطلوبا و الآخر مهروبا واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فحينئذ لايكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية و بهذا ثبت انه يستحيل ان تكون له حركة او سكون ارادي فان الارادة يستحيل ان تخص

احد المثلين بحكم دون الثاني (واذا ثبت) ذلك استحال ان تكون له حركة قسرية لان القسر على خلاف الطبع فاذا لم يكن له ميل طبيعي الى حيز معين استحال وجود القسر *

(الثاني) ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كان الجسم الذي في المسافة ارق كانت الحركة فيها اسرع وكلما كان اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ لان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ شديد المقاومة وايضا المشاهدة تدل على ذلك (واذا ثبت ذلك فنقول) اذا فرضنا الجسم متحركا في خلاء لابد وان يكون في زمان لان كل حركة فهي تقطع مسافة وكل مسافة فهي منقسمة وقطع نصفها قبل قطع كلها فتكون تلك الحركة في زمان (ولنفرض ذلك الجسم) ايضا متحركا في ملاء ولا شك ان زمان حركته في الملاء اطول من زمان حركته في الخلاء ولا شك ان لزمان الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية نسبة فلتكن تلك بالعشر ثم لنفرض ملاء آخر نسبة رقته الى رقة الملاء الاول كنسبة زمان الحركة الخلائية الى الحركة الملائية فيلزم ان يكون الحركة في هذا الملاء الرقيق مساوية للحركة في الخلاء لان الملاء الرقيق ليس فيه الاعشر ما في الملاء الكثيف من المقاومة وقد بينا ان نقصان زمان الحركة التي في مسافة معينة مساو لزيادة لطافة الجسم التي في تلك المسافة واذا كانت رقة الملاء الثاني عشرة اضعاف رقة الملاء الاول وجب ان يكون زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة في الملاء الاول وذلك هو مقدار زمان الحركة في الخلاء فيلزم ان يكون زمان الحركة في الخلاء مساويا لزمان الحركة في الملاء (وان اخذت) الملاء الثاني بحيث تكون نسبة رقته الى رقة الملاء الاول ازيد من نسبة زمان الحركة الخلائية الى الحركة الملائية الكثيفة لزم

ان

ان تكون الحركة فى هذا الملاء الرقيق اسرع من الحركة فى الخلاء فيلزم ان تكون الحركة مع المانع مساوية للحركة لا مع المانع او اسرع وكل ذلك محال •

(الثالث) انا سنبين فى باب الحركة ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة محركة الى فوق و تلك القوة انما تبطل بمصادمات الهواء الذى فى المسافة فلو لم يكن في المسافة هواء بل كان خلاء صرفا لما وجدت المصادمات فكان يجب ان لا تضعف القوة ولا تبطل فكان يلزم ان لا يرجع الحجر المرمى الى فوق الا بعد وصوله الى سطح الفلك و لما لم يكن كذلك علمنا ان هذه المسافة غير خالية •

(واعلم) ان على هذه الادلة الثلاثة التى ذكرناها شكوكا (اما الاول) فلقائل ان يقول انه ليس يجب اذا كانت لشئ واحد مواضع متشابهة ان يلزمه ان لا يسكن فى كل واحد منها فان امثال هذه المواضع ايها اتفق الجسم الحصول فيه وقف فيه بطبعه ولم يهرب عنه كحال جزء من اجزاء الهواء في جملة حيز الهواء وجزء من اجزاء الارض في جملة حيز الارض ولولا هذا لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشئ من اجزاء العنصر الواحد فى حيزه فان الحيز انما يفضل على مشتغل الاجزاء •

(اما الثاني) فلقائل ان يقول المحال الذى ذكرتموه انما لزم لانكم اخرجتم الحركة عن ان يكون لها فى ذاتها استحقاق للزمان بل جعلتم استحقاقها للزمان بسبب ما فى مسافتها من المقاومة و ذلك باطل فان الحركة ماهيتها انها قطع المسافة ولا محالة يكون قطع الجزء سابقا على قطع الكل فالحركة لذاتها تستدعى ان يكون لها زمان ولذلك فان حركة الفلك لها زمان وان لم يكن لها شئ من المقاومات

ثم ما في مسافتها من المقاومة وجب ان يصير زمانها اطول فطول الزمان انما حصل بسبب المقاومة واما اصل الزمان فانما حصل بسبب اصل الحركة (واذا ثبت ذلك فنقول) اما الزمان الذي يقابل اصل الحركة فهو حاصل للحركة التي تكون في الخلاء واما الزمان الذي يقابل المقاومة فلاشك انه يقل بقلة المقاومة ويكثر بكثرتها (واذا ظهر ذلك فنقول) لنفرض الزمان الذي تقطع فيه مائة ذراع من الخلاء ساعة واحدة والزمان الذي تقطع فيه مائة ذراع من الملاء عشر ساعات فحينئذ تكون الساعة الواحدة في مقابلة اصل هذه الحركة و باقي الساعات بسبب مقاومة الملاء فاذا فرضنا ملاء نسبة مقاومته الى مقاومة الملاء الاول كنسبة زمان الحركة الخلائية الى الحركة في الملاء فحينئذ تكون مقاومة ذلك الملاء عشر مقاومة الملاء فتلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل كونها حركة وتستحق عشر الساعات التسع بسبب ان ما فيها من المقاومة عشر ما في الملاء والزمان الذي تستحقه مقاومة الملاء تسع ساعات فالزمان الذي تستحقه مقاومة هذا الملاء الرقيق عشر ذلك الزمان فيكون زمان الحركة في هذا الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات فلا يلزم من هذا ان تكون الحركة في الخلاء مساوية للحركة في الملاء *

(واما الثالث) فهو الذي لا يدل على وجود الملاء في العالم فضلا عن ان يدل على وجوبه بل يدل على ان المسافة التي بين السماء والارض ليست خلاء صرفا واما دلالته على كونه « ملاء بالكلية فلا لان المحتمل ان يكون الغالب في هذه المسافة هو الهواء وان كان يتخللها خلاء كثير ثم ان ذلك القدر من الهواء يكفي في تضعيف الميل القسري لمصادماته وتعويقاته فهذه شكوك حسنة ذكرها صاحب المعتبر على هذه الادلة *

« فاما ان يدل على كونه (النمط

(النمط الثانى(١)) من الا دلة على بطلان الخلاء وهو العلامات الطبيعية (وفيه)وجوه اربعة(الاول) ان الاناء الضيق الرأس اذا كانت فى اسفله ثقبة ضيقة اذا ملىء ماء فان فتح رأسه ينزل الماء وان ضم رأسه لم ينزل فعدم نزوله اما ان يكون لعدم ما تقتضى بنزوله اولوجود مايقتضى عدمه والاول باطل لان طبيعة الماء علة نزوله بشرط ان يكون خارجا عن مكانه الطبيعى وهذا المعنى حاصل ها هنا فعلمنا ان عدم الحركة ليس لعدم المقتضى لوجود الحركة فاذاً عدمها لوجود المانع وذلك المانع اما ان يكون خارجا عن القارورة اولا يكون و المانع الخارجى اما انسداد المنافذ وهى تلك الثقبة بالاهوية المحتبسة فيها واما امتلاء العالم بحيث لم يبق للماء خارج الاناء مكان(والقسم الاول)باطل لثلاثة اوجه(اما اولا) فلانه كان يجب لو فتح رأس الآنية ان لا ينزل الماء (واما ثانيا) فلان الثقبة متى كانت واسعة وجب ان لا ينزل الماء لان مجاورته من الهواء اكثر فان الهواء القليل اذا منع جميع الماء الذى فى الآنية عن النزول فالهواء الكثير المجاور للثقبة الواسعة اولى(واما ثالثا) فلانه اذا كان خارج الاناء خلاء فكان يجب ان ينزل الماء ويندفع الهواء بسببه الى تلك الاحياز الخالية (واما القسم الثانى) فهو قول بالملاء ولكنه لا يدل على وجوب الملاء وامتناع الخلا اذ ربما كان الملاء حاصلا وان لم يكن واجبا و اما ان كان المانع من تلك الحركة ليس خارجا عن القارورة فذلك انما يكون اذا كان سطح القارورة حافظاً لما فيه من الماء مانعاً لنزوله(ثم) من المعلوم انه ليس يحفظه بخصوص كونه ماء بدليل انه لو فتح رأس الاناء ينزل الماء فعلمنا انه انما يمسكه لان سطحه يقتضى ان يماسه سطح اي جسم كان اولان سطح الماء ملازم بالطبع لسطح الاصبع الذى لا يتمكن من النزول فبقى الماء محبوسا بسبب ذلك وكل ذلك

---

(١) النمط الاول من الادلة العقلية قد مضى ١٢

يدل على استحالة الخلاء *

(فان قيل) لا يجوز ان تكون العلة في عدم نزول الماء من الاناء ما ذكرتموه من تلازم سطوح الاجسام لثلاثة اوجه (اما اولا) فلانه يلزم ان لا ينزل عند اتساع الثقب (واما ثانيا) فكان يجب ان يمتنع نزول الزيبق اذا كان الاناء مملوءا زيبقا (واما ثالثا) فلانه اذا كان نصف الاناء مملوءا ماء ونصفه هواء ثم اذا شددنا رأس الاناء وجب ان ينزل الماء لامكان ان ينبسط الهواء الذي فيه حتى يشتغل كل الاناء *

(فنقول) اما الاول فغير لازم لان الثقبة اذا كانت واسعة امكن ان ينزل الماء من ناحية ويصعد الهواء من ناحية اخرى وهو مشاهد في القارورة الضيقة الرأس المكبوبة على الماء فانه يضطرب نزول الماء في رأس الاناء لمزاحمة صعود الهواء له (واما الثاني) فنقول فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة مدافعة الهواء المجاور للثقب فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطر ذلك الى مزاحمة الزيبق ودخوله من ناحية من نواحي الثقب كما ذكرنا من قبل واما ان تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل (واما الثالث) فنقول ان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ان يكون وقوف الماء اسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء *

(الثاني) الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر فان الماء يصعد حال خروج الهواء ومعلوم انه ليس من شان الماء الصعود فبقي ان يكون ذلك لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء فاذا مص الهواء انجذب معه الماء في الانجذاب (ويشبه ذلك) بما يشاهد من ارتفاع اللحم عند مص المحجمة ولا علة لذلك الا تلازم السطوح (وهذه الوجوه تتأكد)

اذا

اذا ابطلنا قول من قال الخلاء فيه قوة جاذبة للاجسام اوقوة دافعة لها *

(فان قيل) لوا رتفع اللحم لا جل وجوب الملاء لوجب اذا القينا المحجمة على الحديد ثم مصصناها ان يرتفع الحديد بجهة الهواء (فنقول) اذا وضعنا المحجمة على الحديد ولم يكن بينها وبينه منافذ يدخل الهواء فيها فالهواء اما ان لا يخرج بالمص اصلا اوان يخرج البعض وينبسط الباقي فيشتمل كل المكان (ولهذا) اذا افرط الانسان في مص القارورة اوالمحجمة وكانت رقيقة انكسرت ولو كان الخلاء ممكنا لما وجب انكسار القارورة (وكذلك) اذاوضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاع المحجمة *

(الثالث) انا اذا ادخلنا رأس أنبوبة داخل قارورة ثم احكمنا الخلل الذى بين عنق القارورة وعنق الانبوبة بشيء مما يسد الخلل فان جذبنا الانبوبة والحال هذا بحيث لايدخل الهواء فان القارورة تنكسر الى داخل وذلك لاستحالة الخلاء وان ادخلت الانبوبة اكثر الى باطن القارورة بحيث لايخرج الهواء منها انكسرت الى خارج وذلك لان الاناء كان مملوءا فاذا ادخلنا الانبوبة لم يحتملها فانشق الاناء الى الخارج *

(الرابع) لو امكن الخلاء لجاز في بعض الاوقات ان تكب القارورة في موضع يكثر فيه الخلاء فينزل الماء بسهولة فيندفع الهواء الى الاماكن الخالية ولايصعد الهواء الى القارورة حتى كنا لا نرى النفاخات و البقابق لان الهواء مادام يجد المواضع الفارغة خارج الاناء فانه لايتكلف الصعود اليها ولايفرق اتصال الماء *

(واما القائلون بالخلاء) فمنهم من ظن في الهواء انه خلاء صرف لاعتقاده انه

لو كان موجودا لكان جسما ولو كان جسما لكان محسوسا بالبصر فلما لم يحس بالبصر علمنا انه ليس بموجود فلاجل ذلك حكموا فى الاناء الذى فيه هواء انه ليس فيه الا الابعاد الخالية (وهذا القول ظاهر الفساد) لان الزقاق المنفوخة مقاومة للمس عدل ذلك على كون الهواء جسما (ومنهم من سلم) ان الهواء ليس خلاء صرفا بل زعم انه ملاء يخالطه خلاء (وشبههم فى ذلك) محصورة فى نوعين (احدهما) علامات عقلية (والآخر) علامات حسية (اما الوجوه العقلية) فخمسة (الاول) لو كان العالم ملاء لامتنعت حركة الاجسام فيه لان الجسم اذا انتقل فاما ان ينتقل الى مكان كان مملوءا او كان فارغا فان كان فارغا فقد صح القول بالخلاء وان كان مملوءا فاما ان ينتقل الجسم الذى كان فيه اولا ينتقل فان لم ينتقل منه حين انتقال هذا الجسم اليه اجتمع جسمان فى مكان واحد وان انتقل منه فاما ان ينتقل الى مكان آخر او الى المكان الذى كان فيه الجسم اولا (والاول) باطل لان القول فيه كالقول فى الاول فيلزم ان تتدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة السماوات والارضين وذلك معلوم البطلان بالضرورة (والقسم الثانى) باطل لوجهين (احدهما) انه يلزم ان يتوقف انتقال الجسم الاول الى المكان الثانى على انتقال الجسم الثانى من ذلك المكان الى مكان الجسم الاول ويتوقف انتقال الجسم الثانى على انتقال الجسم الاول ويلزم منه الدور (وثانيهما) انه لو امكن ان يتحرك الجسم الى مكان الهواء ويتحرك الهواء الى مكان الجسم لامكن ان نأخذ كوزين مملوءين من الماء فينتقل الماء من احدهما الى الآخر فى حال انتقال الماء من الكوز الآخر الى الكوز الاول ولما لم يمكن ذلك بطل هذا القسم (فثبت) ان القول بالملاء يؤدى الى

اقسام

اقسام باطلة فيكون الملاء باطلا (و الثانى) قالوا انا نرى الاجسام تتخلخل وتتكاثف من غير دخول شيء فيها اوخروجه عنها فالتخلخل تباعد الاجزاء بحيث يترك ما بينها خالية والتكاثف رجوع الاجزاء الى الاحياز الخالية (و الثالث) ان النامى ينمو لنفوذ شيء فيه ولا محالة ينفذ ذلك الشيء في الخلاء لا فى الملاء (و الرابع) ان الجسم اما ان يجب ان يلاقى سطحه سطح جسم آخر اولا يجب فان وجب لزم ان يكون كل سطح مماسا لسطح آخر فيلزم وجود اجسام لا نهاية لها وذلك باطل وان لم يجب فحينئذ جاز ان يوجد جسم لا يلقاه جسم آخر وذلك هو القول بالخلاء (والخامس) وهو الحجة القوية لمثبتى الخلاء ان قالوا اذا وضعنا سطحا املس على سطح آخر املس بحيث تلاقى كلية احدهما كلية الآخر فيمكننا ان نرفع الاعلى من الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه من جميع جوانب الاسفل دفعة واحدة في الحس فهذا الارتفاع الذى حصل في الحس دفعة اما ان يكون قد حصل في الحقيقة دفعة اولا يكون كذلك بل حصل ارتفاع احد الجوانب قبل ارتفاع الجانب الآخر وان خفى ذلك على الحس لقصر زمان التفاوت (ولنبطل) اولا هذا القسم الاخير *

(فنقول) الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل فلو بقى الجزء الثانى من السطح الاعلى مماسا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك فى اجزاء السطح الاعلى لان الجزء الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى فوق وقد بقى الجزء الثانى مماسا لما كان مماسا له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك اصلا والجسم اذا تحرك احد جانبيه ولم يتحرك الجانب الآخر اصلا لزم ان ان يتفكك كل واحد من هذين الجزئين عن الآخر (وهذا هو الذى) احتج به

الحكماء في ابطال الجزء الذى لا يتجزى (حيث قالوا) اذ تحرك بعض اجزاء الرحى عند سكون البعض لزم التفكك (فثبت انه) لو ارتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل ارتفاع البعض لزم وقوع التفكك في ذلك السطح والتالى مما يشهد الحس بفساده فالمقدم ايضاً كذلك ٭

(ولنفرض) ايضاً وقوع التفكك فنقول اللامماسة من الامور التي تحصل في الآن (فنقول) الجسمان المفروضان لا شك انهما كانا متماسين فاذا صارا لا متماسين فهذا الذى صار لا مماساً دفعة اما ان يكون سطحا منقسما او غير منقسم فان كان سطحا منقسما فله جوانب واطراف فهو بجميع جوانبه واطرافه ارتفع عما كان مماساله من السطح الاسفل (فثبت) جواز ارتفاع جملة السطح الاعلى من السطح الاسفل وان كان ذلك الشيء غير منقسم لزم تركب ذلك السطح من النقط وهو محال (فثبت) بما قلنا امكان ارتفاع احد السطحين بكليته عن الآخر دفعة ويلزم من ذلك خلو وسطهما من الجسم وتمام الزمان لانه لو كان بينهما جسم لم يخل ذلك الجسم من ان يكون قد كان بينهما من قبل او انتقل اليهما حين رفعنا الاعلى من الاسفل والاول باطل لانه من الممكن ان ينطبق سطح جسم على سطح جسم آخر والا لكان بين كل جسمين ثالث ويلزم اللانهاية (ومع ذلك) فلابد وان توجد اجسام تتلاقى سطوحها والا لم يكن التلاقي حاصلا اصلا فتلك السطوح المتلاقية ليس بينها شيء آخر (وهب) انه لا يمكننا الجزم في شيء من السطوح المشاهدة بذلك لاحتمال ان يتخلل بينها شيء آخر (ولكنا لما علمنا) امكان ذلك كفانا في مقصودنا ذلك لان اللازم من الممكن ممكن لا محالة (والقسم الثاني) وهو ان ينتقل من الخارج الى الوسط فلا يخلو اما ان ينتقل اليه من مسام الاعلى والاسفل

والاسفل اومن الجوانب والاول باطل لان الاجسام وان كانت فيها ثقب ومنافذ الا ان بين كل ثقبتين سطحا متصلا لا ثقبة فيه والا لم يكن في الجسم ذى الثقب سطح متصل فحينئذ يكون الجسم عبارة عن نقط متفرقة. وذلك محال (و اذا كان) في الجسم سطح متصل ونجد الجسم ذا الثقب يرتفع عما تحته فعلمنا ان كل واحد من السطوح المتصلة الموجودة فيه قد ارتفع عما تحته وقد بينا ان ذلك الارتفاع دفعة فقد وجدنا سطحا لا مسام فيه ولا ثقب اصلا ارتفع عما تحته دفعة واحدة واذا لم تكن فيه ثقب ولا مسام استحال ان يقال الهواء يدخل من مسامه في ذلك الوسط *

(واما القسم الاخير) وهو ان تنتقل الاجسام الى ذلك الوسط من الجوانب فهو ايضا باطل لان انتقال تلك الاجسام من الجوانب الى الوسط اما ان يحتاج فيه الى المرور بالطرف اولا يحتاج والقسم الاخير ظاهر الفساد واما الاول فلا يخلوا اما ان يقال تلك الاجسام حينما تكون في الطرف تكون في الوسط وهو محال لاستحالة حصول الجسم الواحد في مكانين واما ان يكون حصولها في الوسط بعد حصولها في الطرف فتلك الاجسام حين كانت في الطرف ما كانت في الوسط وكان الوسط حينئذ خاليا (فثبت بما ذكرنا) خلو وسط ذينك الجسمين وهو المطلوب *

(واما العلامات الحسية) فهي خمس (الاولى) ان القارورة اذا يكب ثقبها في الماء فلا يدخل منه فيها شيء فاذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع قبل دخول الهواء فيه ضما شديدا ثم كبت الثقب في الماء ثم ازيل الاصبع والثقب في الماء دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوءة هواء بعد المص كما كانت قبل المص لما دخل فيها من الماء بعد المص شيء كما لم يدخل فيها قبل المص *

(والثانية) انالو الصقنا احدجانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى بينهما شئ من الهواء و شددنا الجو انب شدا وثيقا و قيرناه ثم رفعنا احد الطرفين من الآخر فانه لا يكون بينهما جسم لا متناع دخول الجسم فيه فقد حصل الخلاء *

(والثالثة) ان التجربة دلت على انه يمكننا ادخال مسلة (١) في زق مضموم الرأس قد تزاحم فيه الهواء و انتفخ به فلو لم يكن في اثناء الهواء خلاء تجتمع اليه اجزاؤه حتى يحصل لرأس المسلة مكان لاجتمع جسمان في مكان واحد و هو محال *

(الرابعة) انا نرى اناء مملوءا من رماد يسع الماء ايضاً مع امتلائه بالرماد فلولا ان هنالك خلاء استحال ذلك *

(الخامسة) ان الدن مثلا يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه في الزق ثم يجعلان معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان في الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك (فهذا مجموع ادلة القائلين بالخلاء) *

(و الجواب عما تمسكوا به) اولا من وجهين (احدهما) انا نختار القسم الاخير مما ذكروه وهو ان الجسم ينتقل الى مكان الهواء عند انتقال الهواء الى مكانه (وقولهم) يلزم منه توقف حركة كل واحد من الجسمين على حركة الجسم الآخر (ان ارادوا به) ان كل واحد منهما سبب للآخر فذلك غير صحيح بل السبب في تحرك الجسم الثاني تحرك الجسم الاول وليس تحرك الجسم الثاني سببا لتحرك الجسم الاول (وان ارادوا) به ان تحرك كل واحد منهما مع

(١) المسلة بالكسر واحدة المسال وهى الابر العظام ١٢ لسان العرب

تحرك

تحرك الآخر فذلك غير منكر فان حركة الخاتم مقارنة لحركة الاصبع وان كانت حركة الاصبع علة لحركة الخاتم (واما تشبيههم) ذلك بحركة ماقي الكوزين من الماء فالفرق هو انه اذا كان كل واحد من الكوزين مملوءا ماء فعند انضمام فوهة كل واحد منهما على الآخر فانه يتكافى دفع كل واحد منهما الآخر فلا جرم لم يخرج كل قطعة من الماء عن مكانه لتكافؤ الدفع وحصر جنبات الكوز لكل قطعة من الماء ومنعها اياها من التحرك الى جانب مخصوص ثم لو اعتمد الماء من جانب الكوز على الماء الذي في الكوز الآخر كان يمكن ان يخرج من الجانب الآخر الى الكوز الآخر ولكن لا يمكننا ان نفعل ذلك لانا انما نعتمد على جملة الكوز واما اذا لم تنضم فوهة كل واحد من الكوزين على الآخر وامتلا كل واحد منهما فساعة ما نميله يخرج الماء منه ويرسب في الهواء واما الهواء الذي تحرك فيه فليس كذلك لانه لا يجوز ان يرسب فلذلك يمكنه ان يتحرك الى المكان الذي كان فيه •

(ثم الذي) يدل على امكان هذا القسم تحرك السمكة في الماء فان الماء يتحرك عن جنبها الى مكانها (والذي يقال) ان في الماء فرجا خالية فاذا تحركت السمكة اندفع الماء الى تلك الفرج فحصل المكان للسمكة باطل لوجهين (اما اولا) فلانه لو كان كذلك لما انحدر الماء الى مكان السمكة لانه لما وجد فيما يلي مكان السمكة اماكن كثيرة غير المكان الذي كانت السمكة فيه فاي حاجة به الى دخول ذلك المكان (واما ثانيا) فلان الماء لطيف سيال فلماذا لم يدخل تلك الفرج الخالية (وثانيهما من الجواب) وعليه معول الحكماء ان المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء ويمتد ذلك الى حيث لا يطيع فيه الهواء المتقدم للدفع فيتبادر الموج من المندفع وغير المندفع ويضطر الى قبول حجم

اصغر واما خلفه فيكون بالعكس بعضه ينجذب معه وبعضه يعصي فلا ينجذب فيتخلخل ما بينهما الى حجم اكبر •

(والجواب عما تمسكوا به ثانيا) ان نقول التخلخل والتكاثف على وجهين (احدهما) ان تتخلل اجزاء الجسم المخصوص اجزاء هوائية فاذا خرجت الاجزاء الهوائية ودخلت اجزاء ذلك الجسم في تلك الاحياز فحينئذ يكون قد تكاثف (وثانيهما) ان تتصف المادة بمقدار اصغر بعد ان كانت موصوفة بمقدار اعظم ويقابله التخلخل (وستعرف) البرهان على امكان ذلك في باب الحركة وحينئذ يندفع الاشكال •

(والجواب عما تمسكوا به ثالثا) ان نقول لو كان الغذاء انما ينفذ في الخلاء لكان الحجم في حال دخوله وقبل دخوله على حال واحد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه (بل الحق) ان الغذاء ينفذ بين الاجزاء المماسة من الاعضاء بان يبعد جزءا عن جزء ويسكن بينهما •

(والجواب عما تمسكوا به رابعا) ان من الجائز ان يكون الجسم يقتضي ان يلقاه جسم آخر لا مطلقا حتى يلزم لاتناهي الاجسام بل بشرط ان يوجد جسم آخر خارجا عنه وبهذا التقدير يندفع الاشكال فيه • (والذى تمسكوا به خامسا فهو مشكل وسيظهر الحق فيه)

(والجواب عما تمسكوا به سادسا) ان نقول لو كانت العلة فيما ذكرتموه خلو القارورة لما اوجب صعود الماء اليها لان الماء الخارج قد وجد مكانا فارغا في العالم وفراغ بعض القارورة امر ممكن وليس من شان الماء الصعود فلولا امتناع الخلاء لما صعد الماء فهذا بان يستدل به على القول بالملاء اولى •

(ثم التحقيق في الجواب ما بيناه) ان المادة الواحدة قد تتصف بمقدار عظيم

بعد

بعد ما كانت موصوفة بمقدار صغير وكما ان الكيفيات مثل الحرارة والبرودة قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فتلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية ثم ان المص الشديد يخرج بعض الهواء من القارورة فيصير المص المخرج لبعض ما فيها من الهواء سبباً لان ينجذب به الباقي وينبسط ويعظم بحيث يصير شاغلا لكلية المكان لا سيما وحركة المص موجبة للسخونة التي هي احد اسباب الخلخلة وعظم المقدار وعلى هذا لا يلزم وقوع الخلاء *

(ثم لما كان) ذلك العظم امرا قسريا كانت المادة شديدة التهيؤ لان تعود الى مقدارها الاول فاذا لقيها برد الهواء تكاثف وعاد الى ما كان له من المقدار الطبيعي فتصاعد الماء بضرورة الخلاء *

(والدليل) على جواز التخلخل والتكاثف بالمعنى المذكور انا اذا اخذنا قارورة ضيقة الرأس ونفخنا فيها ووضعنا الاصبع مع قطع النفخ سريعاً على فمها لئلا يخرج ما نفخنا فيها دخل هواء ازيد مما كان قبل النفخ وانما عرفنا ذلك من انا متى غمسناها منكوسة والاصبع موضوعة على فمها ثم رفعنا الاصبع تبقبق الماء وليس يتبقبق متى نكسنا عليه قارورة غير منفوخ فيها فهذا الهواء الذي ادخلناه اما ان يكون قد دخل فيما كان خاليا قبل ذلك واما ان لا يكون كذلك (والاول) يقتضي ان لا يخرج الهواء عن القارورة في الماء وان لا يتبقبق فلما خرج علمنا ان القارورة كانت مملوءة وانا لما ادخلنا الهواء الجديد فيها تكاثف الهواء الذي كان فيها قسرا حتى حصل للداخل بالقسر مكان فلما زال القاسر خرج الهواء الجديد وعاد الهواء الاول الى مقداره الطبيعي وهو يدل على ما قلناه *

(والجواب عما تمسكوا به سابعا) انه يدخل الهواء في مسام الزق وقد

جربنا ذلك فانا طوينا ورقة وخيطناها وطلينا موضع الخياطة بالنشا ثم رمنا رفع احد الجانبين عن الآخر فصعب ذلك ثم ارتفع اليسير منه ثم خلينا فلم يرجع الى مجاورة الجانب الآخر وضمنا ايدينا عليه فاحسسنا بالهواء في داخل الورقة يمانع ايدينا ويتحرك من جانب الى جانب وهذا بان يدل على القول بالملاء اولى لانه لولا الملاء لما وجب ان يدخل الهواء من المسام الضيقة مع انه ليس من شان طبعه ذلك *

(والجواب عما تمسكوا به ثامنا) ان المسلة اذا دخلت خرج بعض الهواء من مسام الزق ومنافذه الغير المحسوسة او ترتفع اطراف الزق ارتفاعا يسيرا بقدر ما يدخل من رأس المسلة (وليس يمكن ان يقال) ان محيط الزق لا يمكن ان يمتد اكثر مما امتد او يقال الهواء انقبض وخلي عن مكان المسلة *

(والجواب عما تمسكوا به تاسعا) من امر الرماد فهو كذب صرف اذ لو كان كذلك لكان الاناء كله خاليا الا رماد فيه *

(والجواب عما تمسكوا به عاشرا) من حديث الدن والشراب فيجوز ان يكون المقدار الذى للزق لا يظهر تفاوته في الدن حسا ويجوز ان يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخارا وهواء فيصير اصغر ويجوز ان يصغر بتكاثف طبيعي او قسري كما ذكرنا (فهذا هو الجواب) عن شبه القائلين بالخلاء ولنذكر الآن فرعا من فروع الخلاء *

﴿ الفصل العشرون في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة للاجسام ولا قوة دافعة لها ﴾

(قال محمد بن زكريا الرازى) ان للخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في الاوانى التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الاوانى التي تسمى زرافات

زرافات الماء(١) •

(ومنهم من أثبت) للخلاء قوة دافعة للاجسام الى فوق فان الجسم اذا تخلخل بكثرة خلاء بداخله صار اخف واسرع حركة الى فوق •

(والذي يدل) على بطلان الاول وجهان (الاول) ان اجزاء الخلاء متشابهة كما بينا فلو كان لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الاجزاء كذلك فما كان يجب ان يكون الانجذاب الى اليمين اولى منه الى اليسار (الثاني) انه لو كان حابس الماء في السراقة هو الخلاء الذي امتلأ به فلم ينزل الماء المنفوش في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي ينزل وان كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء فلم يستقل الماء المنكب عليه القارورة ولا يغلب الخلاء بل ينجذب وامساك الثقيل المشتمل عليه اسهل من امساكه الثقيل المباين (وايضا) فلم انه اذا فتح رأس الآنية ينزل الماء بل كان يجب ان يحبس الخلاء الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الاناء الذي فيه ينزل ايضا بل يبقى مرتفعا مشالا (فان قالوا) ثقل الاناء غالب جذب الخلاء (ابطلنا ذلك) بما اذا كان الاناء اخف وزنا من الماء الذي فيه •

(والذي يدل) على بطلان القول الثاني وجهان (الاول) ان الخلاء الذي يحرك الاجسام اما ان يكون هو الخلاء المبثوث داخل الجسم او الخارج عنه المحيط به (فان كان الاول) فلا يخلو اما ان يكون الخلاء المبثوث داخل الجسم المحرك له محركا مع ذلك لاجزائه واما ان لا يكون فان كان محركا لاجزاء الجسم فهذا محال لان كل واحد من تلك الاجزاء ليس فيه خلاء فحينئذ لا يكون حركة شيء من الاجزاء بسبب الخلاء بل لكل واحد من تلك

---

(١) الزرافات المنازف التي ينزف بها الماء للزرع ١٢ المحيط

الاجزاء محرك آخر ومجموع تلك الحركات اذا حركت مجموع تلك الاجزاء كان ذلك سببا لحركة كل ذلك الجسم فتكون حركة كل الجسم لا لاجل الخلاء بل بسبب آخر وقد فرضنا خلاف ذلك هف وان كان الخلاء غير محرك لشيء من اجزاء الجسم استحال ان يكون محركا لكليته لان تحريك ما يتركب عن الاجزاء لا بد وان يكون بواسطة تحريك تلك الاجزاء.

(واما ان كان المحرك) هو الخلاء المحيط فملوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده الى فوق فاذا ليس كل جسم ينفصل عن الخلاء بل بعض جسم تقتضي طبيعته ان تتخلل الخلاء بين اجزائه فيكون معنى ذلك ان بعض الاجسام مقتضى طباعه ان تتباعد بعض اجزائه عن بعض وذلك محال لوجوه اربعة.

(اما اولا) فلان هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن البعض محال.

(واما ثانيا) فلان تحدد المباعدة في ذلك الهرب بحد معين محال.

(واما ثالثا) فلان الهرب الى جهات مختلفة بعضها يمنة وبعضها يسرة وبعضها قدام وبعضها خلف مع اتحاد الطبيعة محال.

(واما رابعا) فلانه اما ان يكون هناك مهروب عنه اولا يكون ومحال ان يكون مهروب عنه مع تشابه الاجزاء واذا لم يكن هناك مهروب عنه كان الشكل هاربا من غير ان يكون هناك مهروب عنه وذلك محال.

(الوجه الثاني) ان الخلاء المتخلل لاجزاء الجسم ان كان هو الذي يوجب حركته الى فوق وموجب الشيء ملازم له فيكون الخلاء ملازما للمتخلل حركته فيكون منتقلا معه فيكون الخلاء محتاجا الى مكان آخر طبيعي له حتى يكون مطلوب له تحرك اليه هذا خلف واما ان لا يكون كذلك بل لا يزال

الجسم

الجسم يستبدل في حركته خلاء آخر بعد خلاء فلا يكون ملاقاة الجسم للخلاء الواحد الا في آن واحد وفي الآن لا يحرك شئ شيئا و بعد الآن لا يكون ملاقياله فعسى ان يقال ان الخلاء يعطى للجسم قوة من شانها ان تبقى ويكون المحرك هو تلك القوة ويكون كل خلاء يؤثر اثرا آجد مدا ولا يزال ذلك الاثر يشتد والحركة تسرع (وذلك) ايضا باطل فان الخلاء متشابه فليس بعض اجزائه بهذا الاقتضاء اولى من بعض *

﴿ الفصل الحادى والعشرون في تحقيق ماهية المكان ﴾

(واذ قد ابطلنا) المذاهب الفاسدة في المكان فحرى بنا ان نحقق القول فيه (فنقول) المكان كما ذكرناه له خواص اربع (الاولى) ان يكون الجسم فيه (والثانية) ان لا يسع غيره معه (والثالثة) انه يفارق بالحركة (والرابعة) انه يقبل المتنقلات (ثم قد يقال) مكان لما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول (ثم انهم) لما تأملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الاعلى بل سطح الجسم الاسفل هو المكان (وايضاً) فهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه عن النزول فحصل من ذلك ان المكان هو السطح المماس *

(ثم من الناس) من زعم ان المكان هو السطح كيف ما كان و يقولون كما ان سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة لانه سطح مماس لجملة بسيطة متصلة به *

(واحتجوا عليه) بان الفلك الاعلى متحرك و كل متحرك فله مكان فالفلك الاعلى له مكان لكن ليس له نهاية حاوية من محيط فليس كل مكان هو النهاية الحاوية من المحيط بل مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذى تحته

(الفصل الحادى والعشرون في تحقيق ماهية المكان)

وهذه الحجة ضعيفة لان حركة الفلك الاعلى « وضعية لا مكانية على ماستعرف »

(ثم الذي يدل) على فساد قولهم اتفاق الجمهور على ان الجسم ليس له الامكان واحد ولو جعلنا السطح الذي يماسه من المحاط به مكانا له لزم ان يكون للجسم الواحد مكانان »

(فان قيل) معنى قولهم الجسم الواحد له مكان واحد ان بسيطا واحداً لجسم واحد لا يلاقي الا بسيطا واحدا في آن واحد واما ان بسيطا آخر لا يلاق شيئا حال ملاقاة بسيط آخر منه لشيء آخر فذلك غير متفق عليه فاذا عبرنا عن هذا المعنى بالمكان وجاز في الوجود ان يلاقي بعض الاجسام ببسيطه بسيطي جسمين وجعلنا كل بسيط يلازمه مكان له كان له مكانان فاذاً ليس للجسم مكانان من جهة واحدة وجاز ان يكون له مكانان من جهتي كونه محيطا ومحاطا به (فنقول) هذا البحث ليس في امر عقلي بل في امر لفظي فان المحاط لا شك انه يلاقي ببسيطه بسيط المحيط الا انا اختلفنا في ان بسيط المحاط به هل يسمى مكانا ام لا (فالشيخ) منع من هذه التسمية بناء على اتفاق الكل على ان الجسم الواحد ليس له الامكان واحد فدل هذا على انهم لا يسمون سطح الجسم المحاط به مكانا »

(واذ قد ظهر) فساد هذا القسم بقي ان يكون المكان هو السطح الحاوي لان الصفات الاربع موجودة فيه فالجسم يحصل فيه ولا يسع غيره معه ويفارق بالحركة ويقبل المتنقلات (فهذا) هو المذهب الحق في المكان »

﴿ الفصل الثاني والعشرون في اقسام المكان ﴾

(الفصل الثاني والعشرون في اقسام المكان)

(ان المكان) قد يكون سطحا واحدا وقد يتفق ان يكون عدة سطوح

« الفلك الاقصى

يلتئم منها مكان واحد كالماء في النهر فان مكانه مركب من سطحين احدهما سطح الارض الذى تحته والآخر سطح الهواء الذى فوقه ‪.‬

(وقد يتفق) ان يكون بعض هذه السطوح متحركا وبعضها ساكنا كما اذا كانت الحجارة موضوعة على الارض والماء يجرى عليها ‪.‬

(وقد يتفق) ان يكون المحيط متحركا والمحاط به ساكنا كالحال في الارض والفلك ‪.‬

(وقد يكون) المحيط والمحاط به متحركين متخالفي الجهة كما فى كثير من السماويات (فهذه جملة) ما نقوله في المكان والكلام في الجهات مناسب لهذا الموضع فلنتكلم فيه ‪.‬

(الفصل الثالث والعشرون في تعقب ما يقال ان جهات الاجسام ست)

﴿ الفصل الثالث والعشرون في تعقب ما يقال ان جهات الاجسام ست ﴾

(لما ثبت) امتناع ذهاب الابعاد الى غير النهاية وجب ان يكون لكل بعد مستقيم نهايتان وافترضت لما بينهما جهتان الى كل نهاية جهة والمشهور ان للخط جهتين وللسطح اربعا وللجسم ستا وقولهم فى الخط صحيح وفى سائر ذلك نظر (اما السطح) فان كان مربعا واعتبرت نهاياته التى هي الخطوط دون النقط فكانت اربعة وان اعتبر جميع انواع التناهى حتى النقط صارت الجهات ثمانية وان كان مسدسا اومسبعا او غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة واما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الاواحدة واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال فى السطح وسبب اشتهار هذه المقدمة امر ان امر عامى وامر خاصى «

(اما الامر العامي) فهوان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليد ان وظهر

« رأى عامى و رأى خاصي

و بطن ورأس وقدم فالجهة القوية التي منها ابتداء الحركة سموها باليمين واليسار ما تقابلها والفوق في الانسان مايلي رأسه و الاسفل مايلي رجله وفي سائر الحيوانات الفوق مايلي ظهورها والاسفل مايلي بطونها والقدام ما اليه حركاتها بالطبع و هناك حاسة الابصار و الخلف ما تقابله (ولما لم يكن) عندهم جهة غير هذه جعلوا في الانسان طوله من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه ولما لم تكن الاسماء الالهذه وقفت الاوهام على هذا المبلغ *

(واما الامر الخاصي) فهو ان الاجسام يمكن ان توجد فيها ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولا يجوز غيرها ولكل خط من الخطوط المتقاطعة طرفان فتكون الاطراف ستة فتكون الجهات ستا ولكن انما تكون هذه المقاطعات ثلاثا لاغير اذا فرض امتداد واحد وجعل ذلك اصلا من غير ان يكون ذلك بالطبع فحينئذ يعرض عليه الخطان الآخران بالقوائم ولو فرض بدل ذلك الامتداد امتداد آخر مما ليس موازيا له لو قعت ثلاثة خطوط اخرى متقاطعة على قوائم غير ذلك بالعدد و وقعت جهات غير تلك بالعدد *

(واعلم) ان هذه الجهات غير متخالفة بالماهية حتى تكون في كل جسم جهة هي بعينها اليمين واخرى هي اليسار وانما تميز ذلك في الحيوان بسبب ان الجانب الاقوى لما خالف مقابله فبسبب ذلك صار اليمين مخالفا لليسار (وكذلك القول) في سائر الجهات الا الفوق والسفل فان اختلافهما قد يكون بالعرض وقد يكون بالطبع (اما بالعرض) فعلى مايتفق وضعه فكل جانب يلي الارض من الجسم فهو الجهة السافلة ومايقابله فهو الفوق *

(ثم)

(ثم ان الارض) عند ما تكون حاصلة في حيزها الطبيعي امتنع ان يقال ان لها جهة تلي الارض فمن هذا الوجه يحتمل ان يقال انه لا جهة لها الا الفوق ان عني بالجهة مايلي نهاية الشيء لان نهاية الارض سطح وسطحها يلي السماء .

(اما اذا كانت) الجهة لا تقتضي النسبة الى سطح بل الى كل طرف كبعد مفترض للجسم فتكون حينئذ للبعد المفترض في الارض جهة عند مركز كرته الذي هو مركز الكل وجهة اخرى عند سطحه لكنه لا تكون جهة العلو كجهة السفل لان جهة العلو سطح موجود بالفعل وجهة السفل نقطة موجودة بالقوة (لكنه يحتمل ايضاً) ان يقال جهة الفوق للارض هي طرف البعد المتصل بالمركز والسطح وهو نقطة وعلى هذا لا تكون الجهتان بالفعل بل يكون كل واحد منهما بالقوة (لكنا قد بينا) ان احد اسباب انقسام المتصل المسامتة والمحاذاة فاذا حصل الافق للارض بالفعل لوجود قائم عليها حصل ذلك البعد بالفعل وحصلت النقطتان اللتان هما الجهتان بالفعل .

(فان قيل) لو لم يكن للارض علو الا السماء لوجب ان يكون لها علو لكن العلو علو بالقياس الى السفل فيكون لها سفل لكن السفل لا يتعين الا بتعين بعد والبعد لا يتعين لوجود السماء بل لاجل قائم يجعل للارض افقا فيلزم ان يتعين العلو بوجود السماء وان لا يتعين هذا خلف (فنقول) العلو يراد به ما يقابل السفل ويراد به ما يلي جهة السماء كما ان الخفيف يراد به ما يقابل الثقيل ويراد به ما يريد الوصول الى سطح الفلك واحد العلوين مقول بالقياس الى السفل وكذلك احد الخفيفين مقول بالقياس الى الثقيل .

(واما المعنى الثاني) فمعقول بنفسه لايحوج تعقله الى اعتبار وجود مايقابله فللارض بالقياس الى السماء وحدها جهة علو ولها بالقياس الى غاية البعد التي هي مركزها علو ولما تغاير المعنيان اندفع الخلف *

(واعلم) ان الفوق والسفل بالطبع يوجدان للنبات والحيوان فان للنبات جهة اغصان وجهة اصول واحدهما بالطبع فوق والآخر اسفل بالطبع لكن يعرض ان يصير العلو اسفل والسفل اعلى و يكون الفوق مع ذلك حافظا للطبيعة الفوقية وكذلك السفل واما القدام والخلف فهما حاصلان للحيوان حالتي الحركة و السكون واماغير الحيوان فانما تعرض له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة تكون قدام والتي عنها الحركة تكون خلف ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه و خلفه متميزان بالطبع واعلم ان غير الحيوان تارة يكون قدامه وفوقه واحدا وذلك عند ما يتحرك الى الفوق وتارة تتخالفان وذلك اذا كانت حركته لا الى الوسط و لا عنه بل معترضة بينهما *

﴿ الفصل الرابع والعشرون في كيفية تحدد الجهات ﴾

(الجهة) التي يقصدها المتحرك وتتناولها الاشارة فلابد وان تكون امرا موجودا *

(فان قيل) اليس ان المتغير من السواد الى البياض يقصد البياض وهو غير موجود (فنقول) المتغير يقصد تحصيل ما اليه التغير والمتنقل لا يقصد تحصيل نفس الجهة بل الوصول اليها فثبت ان الجهة امر وجودي مشار اليها وظاهر انها ليست من الامور المجردة عن الوضع والاشارة والا لما كانت الحركة والاشارة اليها (فنقول) وجب ان تكون الجهة غير منقسمة في امتداد مأخذ

الاشارة

الفصل الرابع والعشرون في كيفية تحدد الجهات

الاشارة والا كنا اذا فرضنا وصول المتحرك الى بعض المفاصل المفترضة فيها لم نقف فلايخلوا ما ان يقال انه يتحرك الى الجهة اوعن الجهة فان كان يتحرك الى الجهة فالجهة وراء ذلك المفصل وان تحرك عن الجهة فالجهة ذلك المفصل وما بعد ذلك فليس من الجهة فاذاً الجهة حد غير منقسم *

(ولما ثبت) لنا ان الابعاد متناهية وجب ان يكون لكل امتداد مستقيم وجهة طرفان (فنقول) هذه الابعاد الواقعة المتحددة لابد لها من محدد ولابد وان يكون جسما فلايخلوا اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد فان كان واحدا فلايخلو اما ان يكون مستديرا اوغير مستدير وباطل ان لايكون مستديراً لان محدد الجهات لابد وان يكون بسيطا على ماستعرف والبسيط شكله الكرة على ماستعرف فاذاً ان لم يكن مستديرا لم يكن على شكله الطبيعي وكل مالايكون على شكله الطبيعي امكن ان يعود الى شكله الطبيعي عند زوال القاسر وذلك انما يكون بتغير الشكل والمقدار الذى لايخلو عن حركات مكانية فيكون المحدد للجهات قابلا للحركة المكانية وكل حركة مكانية فمن جهة الى جهة فاذاً الجهات متحددة قبل وجود المحدد هذا خلف فاذاً ذلك الجسم يجب ان يكون مستديرا * (وذلك) المستدير اما ان يحدد بمركزه او بمحيطه فان كان يحدد بمركزه تحدد غاية القرب منه ولم تتحدد غاية البعد عنه *

(فبقى) ان يكون تحدده بمحيط فلايخلوا اما ان تحدد الجهتان بحدين يفترضان عليه اما على سطحه الداخل اوالخارج واما بحدين لايفترضان عليه (والاول باطل) لانه جسم بسيط فالنقط المفترضة فيه متشابهة فلا تتحدد بها الجهات المختلفة بالنوع ولانه كان يجب ان يكون عدد الجهات المختلفة بالنوع بحسب

عدد النقط المفترضة فيه فاذاً الجهات انما تحدد بالجسم المستدير بسبب انه تحدد احدى الجهتين لمحيطه وهو غاية القرب بالمحيط و الاخرى بمركزه الذي هو غاية البعد عنه وذلك هو الحق •

(واما ان كان) المحدد اكثر من واحد فان كانت متفقة في النوع امتنع ان تكون الحدود المفترضه فيها المتشابهة بالنوع علة للجهات المختلفات بالنوع وان كانت مختلفة في النوع كانت اكثر من واحد فان كانت اكثر من اثنين لزم ان يكون عدد الجهات على حسب عدد تلك الاجسام •

(وان كانت) اثنين فلا يخلو اما ان يكون اختلاف الجهتين لاختلاف تينك الطبيعتين من غير اعتبار وضع خاص لهما او مع اعتبار وضع خاص لهما (والاول باطل) لان احدى الجهتين اذا تعينت تعينت الاخرى وامتنع زوالها ولو لم يعتبر في مخالفتها الا تانك الطبيعتان دون الوضعين وجب ان تكون الجهتان متضادتين كيف كان وضع احدهما من الآخر وبعده منه وكانت الجهة تنتقل بانتقال احد الجسمين الى مسافة البعد من الاول وليس الامر كذلك بل اذا تعينت احدى الجهتين تعينت الاخرى ولم تنتقل اليه البتة •

(فبقى) ان يكون من جملة الشروط وضع محدود فان لم يكن الواحد منهما محيطا بالآخر بل فرض على جانب منه فلا يخلو اما ان يكون طالبا لذلك الجانب بعينه او طالبا لاي جانب يكون بعده من آخر ذلك البعد (والاول) يوجب ان يكون ذلك الجانب متميزا في نفسه عن سائر الجوانب اذ لو كان تميزه عن غيره بسبب ذلك الجسم لكان حيث يحصل ذلك الجسم وجب ان يكون حال ذلك الحيث كحال الحيث الاول •

(واما الثاني) فيوجب ان يكون ذلك البعد المتساوي من كل الجوانب

متحددا

متحدد الاحالة بمحيط لماقد ثبت انه لا تحدد بالخلاء وقد فرض ذلك الجسم غير محيط فظهر ان اختصاصه بذلك الوضع ليس لذاته وانه جائز المفارقة عنه فاذاً ذلك الوضع متميز قبل حصول ذلك الجسم فيه فلا يكون ذلك الجسم سببا لتحدده (فظهر انه لا يمكن) ان تحدد الجهات الا على سبيل المحيط والمحاط به وثبت ان المحيط كاف لتحديد الطرفين لانه يحصل غاية القرب منه وغاية البعد عنه (واما المحاط به) فانه وان تحدد به غاية القرب لكن لا تحدد به غاية البعد عنه فهذه جملة الفصول التي عقدناها في بيان الكم واحكامه وخواصه واقسامه وبالله التوفيق.

(الفن الثاني في الكيف)

الفن الثاني في الكيف

(والكلام) فيه يشتمل على مقدمة واربعة اقسام (اما المقدمة) فمشتملة على فصلين.

(الفصل الاول في رسم الكيف)

الفصل الاول في رسمه

(المشهور) انه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونها قارة يميزها عن ان يفعل وان ينفعل والزمان وكون تصورها لا يوجب تصور غيرها يميزها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية قسمة يميزها عن الكم وكونها غير مقتضية نسبة في اجزاء حاملها يميزها عن الوضع (هذا ما قيل) وفيه سبعة ابحاث.

(البحث الاول) ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وهذان الشيئان اما ان يكونا ثابتين اومتغيرين اواحدهما ثابتا والآخر متغيرا فان كانا ثابتين كانت مؤثرية المؤثر في المتأثر ايضا ثابتة لان المؤثرية من لوازم

الماهية المؤثرة ولازم الثابت ثابت واذا كانت تلك المؤثرية ثابتة غير متغيرة فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز من تلك المؤثرية الثابتة (اللهم) الا ان يقال ان المؤثر ان كان متغيرا كانت مؤثريته زائدة على الذات وان كان ثابتا لم تكن المؤثرية حكما زائدا على الذات واذا كانت مؤثرية المؤثر الثابت امرا غير ثبوتي فحينئذ لا يحتاج الى الاحتراز عنها في الرسم ولكن ذلك تحكم فانه ليس بان يكون مؤثرية المؤثر المتغير زائدة على ذاته اولى من ان يكون مؤثرية المؤثر الثابت زائدة على ذاته *

(البحث الثاني) ان قولنا لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن مقولتي ان يفعل وان ينفعل لان تصورهما يوجب تصور شيء خارج عنهما وعن حاملهما واذا كفى هذا القيد في الاحتراز لم يكن الى ذكر القار حاجة (فان قالوا) احترزنا به عن الزمان (فنقول) قولكم لا يقتضي قسمة في اجزاء حاملها كاف في ذلك لان الزمان يقتضي قسمة حامله وهو الحركة *

(البحث الثالث) ان الصوت من مقولة الكيف وهو هيئة غير قارة اما انه من مقولة الكيف فلانه ليس من الجوهر ولا من الكم ايضا لان الكم كما ثبت اما متصل واما منفصل والمتصل ان كان غير قار فهو الزمان وان كان قارا فليس بصوت ولا ايضا من المضاف والاين والمتى والملك والفعل والانفعال لانه ليس هو نفس الحركة على ما هو متفق عليه بين اهل التحقيق ومقرر بالبراهين التي سيأتي ذكرها ولا مقولة سوى هذه المعدودة فاذاً الصوت ليس داخلا في شيء منها فلا بد وان يكون من الكيف واما انه ليس بقار الوجود فلان المعني من قار الوجود ما تكون الاجزاء المفترضة فيه

توجد

توجد في آن واحد ومعلوم ان الصوت ليس كذلك وهذا بين بنفسه ولان الصوت معلول تموج الهواء والتموج حركة فالصوت معلول الحركة والحركة غير قارة ومعلول غير القار يجب ان لايكون قارا فثبت ان الصوت غير قار مع انه من الكيف فثبت انه لايجوز اشتراط القار في حد الكيف.

(البحث الرابع) ان الوحدة عرض قار ولا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها وكذلك النقطة (فلئن قلتم) المعقول من النقطة انها نهاية الخط وذلك لا يعقل الا عند تعقل الخط والوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام وهو لا يعقل الا عند تعقل الانقسام فاذاً تصورهما يوجب تصور غيرهما فلاجرم لم يندرج تحت الرسم المذكور (فنقول) ان كنتم تعتبرون في الكيف انه لايلزم من تصوره تصور غيره مطلقا فلعل اكثر انواع الكيف ليس كذلك لانه لا يمكننا ان نتصور الانحناء والاستقامة الا في مقدار وان كنتم لا تشترطون فيه ذلك بل المعتبر ان لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله او تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذلك القول في النقطة فقد توجه الاشكال.

(البحث الخامس) ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وجميع الاخلاق لا يمكن تعقلها الا ويكون تصورها موجبا لتصور متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه.

(فان قيل) انه وان لزم من تصور هذه الكيفيات تصور متعلقاتها ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها فانا قد نعقل حقيقة العلم اولا ثم بعد ذلك

نعلم انه لا بدله من متعلق واما النسب والاضافات فلابدوان يعقل المنسوب والمنسوب اليه اولا حتى يصير تعقلهما سببا لتعقل تلك الامور النسبية (فالحاصل) ان الكيفية يتقدم تعقلها على تعقل ماهى منتسبة اليها والاضافات تعقلها متأخر عن تعقل معروضاتها فظهر الفرق (فنقول) هذا الفرق وان كان صحيحاً فى الحقيقة الاان العبارة التى ذكرتموها لا تفيد ذلك المعنى لان حاصله راجع الى ان الكيف هوالذى لايتوقف تصوره على تصور غيره (اللهم الا ان يقرأ) هكذا مالا يوجب تصوره تصور غيره ويكون اعراب الاول نصباً واعراب الثانى رفعاوحينئذ لاتكون هذه القراءة ملائمة لتمام الرسم*

(البحث السادس) هب انا حملنا قولكم ما لا يوجب تصوره تصورغيره على انه ما لا يكون تصوره معلولا لتصورغيره فمع ذلك كيف يطرد ذلك الرسم فى الاشكال نحو التثليث والتربيع وخواص الاعداد كالكعبية والجذرية فان التربيع عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحدود الاربعة بالسطح ومعلوم انه مالم يتقدم العلم بالحدود الاربعة المحيطة بالسطح لايحصل العلم بتلك الهيئة فاذاً العلم بتلك الهيئة لايحصل الا بعد العلم بامور آخر مع انكم جعلتم تلك الهيئة من الكيف وهكذا القول في خواص الاعداد فيكون تصورها كتصورغيرها كمالا يرى*

(البحث السابع) ان هذا الرسم مشتمل على عدة الفاظ (منها الهيئة) وهي مقولة بالاشتراك على خمسة امور فيقال هيئة الوجود ويقال هيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتأثر ومعلوم ان استعمال تلك اللفظة فى هذه المواضع لايمكن ان يكون الا بالاشتراك الصرف ومثل هذه الالفاظ يجتنب

عنه

عنه في الرسوم *

(ومنها) القار وقد بينا انه لا يمكن اعتبار ذلك *

(ومنها) قوله لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها ولا فرق بين هذا وبين ان يقال الكيف هو الذي لا يكون كما ولا وضعا ولا سائر الاعراض النسبية ومعلوم انه لو صرح بذلك لم يكن تعريفا يعتد به فانه لو صح ان يقال الكيف ماليس بكم ولا وضع ولا متى صح مثل ذلك في سائر الاقسام بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا تعرف الا بعد معروضاتها التي هي في الكيفيات وسيأتي الجواب عن هذا الشك (فهذه المباحث) لابد من معرفتها في هذا الرسم *

(ولعل الاقرب) ان يقال الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللا قسمة في محله اقتضاءا وليا فقولنا العرض يميزه عن البارى تعالى وعن الجوهر وقولنا الذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره يميزه عن الامور النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور آخر واما الكيفيات فانه وان لزم من تصوراتها تصور غيرها لكن لا على ان تصوراتها معلولة لتصورات غيرها بل على ان تصوراتها علة لتصورات غيرها (وستعرف الفرق) بين الامرين في باب العلة والمعلول ويدخل فيه الصوت فان تصوره لا يتوقف على تصور غيره (وقولنا) لا يقتضي القسمة واللا قسمة يميزه عن الكم فانه يقتضي القسمة ويميزه عن الوحدة والنقطة فانهما يقتضيان اللاقسمة (وقولنا) اقتضاءا وليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمتنع من الانقسام ولكن ذلك الاقتضاء ليس باولي بل بواسطة وحدة المعلوم *

(واعلم) ان الاجناس العالية لا يمكن ان نذكر لها حدا ورسما تاما كما علمت بل الممكن ذكر رسم ناقص ثم المذكور في ذلك الرسم الناقص تارة امور سلبية وتارة امور ثبوتية ولكن يجب ان تكون تلك القيود اعرف من المعرف (ثم من المعلوم) ان طبائع الاجناس العالية امور خفية فاذا قيل الكيف ما لا يكون جوهرا ولا كما ولا اينا ولا متى كان المذكور سلب امور ليست هي اعرف مما حاولنا تعريفه فلاجرم لم يكن تعريفا صحيحا (واما اذا اعتبرنا) العرضية وهي عبارة عن الحلول في المحل المتقوم بذاته واعتبرنا ان لا يتوقف تصوره على تصور الغير واعتبرنا ان لا تكون علة الانقسام واللا انقسام كانت هذه السلوب سلوبا جلية ظاهرة ومتى كان كذلك كان ما حاولناه من ذلك الرسم الناقص حاصلا فهذا ما عندي في هذا الرسم •

﴿ الفصل الثاني في تقسيم الكيف الى انواعه الاربعة ﴾

(اتفقوا) على ان الكيفية جنس لاربعة انواع (الاول) الكيفيات المحسوسة فان كانت ثابتة راسخة سميت انفعاليات وان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل سميت انفعالات (الثاني) الكيفيات المختصة بذوات الانفس فان كانت ثابتة راسخة سميت ملكة وان كانت سريعة الزوال كغضب الحليم سميت حالات (الثالث) الاستعداد الشديد اما نحو الانفعال ويسمى لا قوة ووهنا طبيعيا واما نحو اللا انفعال ويسمى قوة (الرابع) الكيفيات المختصة بالكميات كالتربيع والتثليث والاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وذكروا في بيان انحصار جنس الكيفية في هذه الانواع الاربعة طرقا اربعة •

(الاول) وهو اجودها ان قال الكيفيات اما ان تكون مختصة بالكمية

(الفصل الثاني في تقسيم الكيف الى انواعه الاربعة)

اولا تكون فالاولى مثل الاستدارة والتربيع والزوجية والفردية والثانية اما ان تكون محسوسة او لا تكون والمحسوسة هى المسماة بالانفعاليات والانفعالات وان لم تكن محسوسة فاما ان تكون استعدادا نحو الكمال او تكون نفس الكمال فالاولى هى المسماة بالقوة واللاقوة والثانية هى المسمات بالحال والملكة (فان قيل) خواص الادوية ما اندرجت تحت هذه الاقسام (فنقول) انها صور مقومة لنوعيات تلك المركبات والصور جواهر لا اعراض *

(واعلم) انا لما قلنا الكيفية التى لا تكون مختصة بالكمية ولا تكون محسوسة اما ان تكون استعدادا او تكون كمالا وادعينا ان الكمال هو الحال والملكة وفسرنا الحال والملكة بالكيفية النفسانية فكأنا ادعينا ان الكيفية التى لا تكون مختصة بالكمية ولا تكون محسوسة اذا لم تكن حقيقتها كونها استعدادا لامر فهى نفس الكيفية النفسانية (وهذه دعوى لا دليل عليها) اذ من الجائز وجود كيفيات جسمانية لا تكون مختصة بالكميات ولا تكون محسوسة ولا تكون مختصة بذوات الانفس ولا تكون ماهيتها نفس الاستعداد واذا كان ذلك محتملا فالجزم بان ما يكون كمالا لابد وان تكون كيفية نفسانية دعوى لا دليل عليها *

(الثانى) قال الشيخ الكيفية اما ان تكون بحيث تصدر عنها افعال على نحو التشبيه او لا على نحو التشبيه فالاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقى شبحه فى العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله فى جسمه التحريك وليس ذلك ثقلا (اقول) هذا تصريح باخراج الثقل والخفة عن الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه فى بيان الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة

والتى لا تكون

من هذا الباب اذليسا من الكم ولا من مقولة اخرى ولا يمكن ادخالهما في سائر الانواع الثلاثة من هذه المقولة فتعين ادخالهما تحت هذا النوع (وهذا كما تراه) مناقضة (ولنرجع) الى حيث فارقناه (واما التي) لا تكون كذلك فاما ان تكون متعلقة بالكم من حيث هو كم اولا تكون والتي لا تكون فاما ان تكون الاجسام من حيث هي طبيعية اومن حيث هي نفسانية فالتي تفعل مثل نفسها تسمى كيفيات انفعاليات او انفعالات والتي تتعلق بالكم فهي الاشكال وغيرها والتي للاجسام من حيث هي طبيعية فهي القوة الفعلية والانفعالية والتي تختص بذوات الانفس فهي الحال والملكة *

(الثالث) الكيفية اما ان تكون متعلقة بوجود النفس اولا تكون والتي لا تكون فاما ان تتعلق بالكمية اولا تكون والتي لا تتعلق فاما ان تكون هويتها استعدادا او هويتها فعلا فالاول هو الحال والملكة والثاني الكيفيات المختصة بالكميات والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات *

(الرابع) الكيفية اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات واما ان لا تكون كذلك وحينئذ اما ان لا تتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او تتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات اومن حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة (وعلى هذا التقسيم) تضييع الكيفيات المختصة بالاعداد وهذه الطرق الثلاثة مذكورة في الشفاء وكلها ضعيفة *

(القسم الاول) في الكيفيات المحسوسة وهي المسماة بالانفعاليات والانفعالات وفيه خمسة ابواب *

(الباب الاول) في امور كلية لهذا القسم وفيه اربعة فصول *

﴿ الفصل الاول فيما سمي لاجله هذا النوع بالانفعاليات والانفعالات ﴾

(اعلم) ان الكيفيات المحسوسة ان كانت ثابتة سميت انفعاليات وان كانت غير ثابتة سميت انفعالات والفرق بينهما في امر عرضي مفارق وانما سميت الثابتة بالانفعاليات لعلتين (احداهما) لانفعال الحواس عنها ثم نحن نبين امرين اما ان نعتبر في ذلك ان يكون الاحساس بها احساسا اوليا اولا نعتبر ذلك فان اعتبرناه لزمنا امران (احدهما) ان الشيخ نص في فصل الاسطقسات من الكون والفساد من طبيعيات الشفاء ان الثقل والخفة مما لا يحس بهما احساسا اوليا فوجب اخراجهما عن هذا القسم لكنه نص في كتاب المقولات من منطق الشفاء على انهما من هذا القسم (وثانيهما) انه يلزم خروج الالوان من هذا القسم لانها لا تحس الا بواسطة الضوء والضوء هو المحسوس اولا وبالذات (ويمكن ان يجاب) عنه بان الضوء شرط كون اللون موجودا بالفعل لا شرط كونه محسوسا بعد وجوده ولم يكن اللون تابعا للضوء في كونه محسوسا لم يخرج عما قلناه وان كان وجوده تابعا له (هذا) اذا اعتبرنا في هذا القسم ان يكون محسوسا اولا واما ان لم نعتبر ذلك دخلت المحسوسات الثابتة فيه وذلك كالاشكال والحركات والسكونات وغيرها (العلة الثانية) ان حدوثها تابع لانفعالات موادها مثل الصفرة التابعة لسوء المزاج الحار المستحكم في الكبد وان لم يكن حدوثها لاجل الانفعالات ولكن من شان تلك الحقيقة ان توجد عند الانفعالات ايضا فان الحرارة النارية وان لم يكن حصولها في النار بالانفعال ولكن من شان الحرارة من حيث هي حرارة ان تحدث ايضا بالانفعال في مادة واحدة وحلاوة العسل وان لم تحصل في العسل على سبيل انفعال

من السل و لكنها انما حدثت على سبيل انفعال فى امور تكونت عنها فانفعلت انفعالا فصارت لاجل ذلك حلوة (واما الكيفيات) الغير المستقرة فهى وان كانت انفعالية لاجل العلتين المذكورتين ولكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر فى تسميتها على اسم انفعالات

﴿ الفصل الثانى فى خاصية هذا النوع ﴾

(الفصل الثانى فى خاصية هذا النوع)

(قيل) الخاصية المساوية التى تم انها تفعل فى موادها اشياء يشاركها فى المعنى فان الحار يجعل غيره حارا و البارد يجعل غيره باردا والا سود يقرر شبحه فى العين وهذه الخاصية بالحقيقة غير عامة لوجهين (اما اولا) فلان الثقل والخفة من هذا النوع وهما لا يفعلان مثل نفسيهما (واما ثانيا) فلان الشيخ يقول فى فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء فى بيان انه لم سميت الرطوبة واليبوسة كيفيتين منفعلتين زعم انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان الكيفيتان لا تفيد ان مثل نفسيهما ،

﴿ الفصل الثالث فى الرد على من زعم ان كيفيات الاجسام نفس اشكالها ﴾

(الفصل الثالث فى رد ان كيفيات الاجسام نفس اشكالها)

(زعم) بعض القدماء ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها فى انفسها بل هى انفعالات تعرض للحواس فقط (فقيل لهم) ولولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة لا توجد فى غيره و الا لم يكن انفعال الحس عن الملون اولى من انفعاله عن الشفاف (فاجابوا) بان قالوا ثبت عندنا ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى بالفعل وان كانت متجزية بالفرض وهى مختلفة الاشكال ثم ان اختلاف اشكالها واختلاف وضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة فى الحواس المختلفة فالذى يفرق البصر هو البياض والذى يجمعه هو السواد وكذلك الطعوم فان الذى يقطع تقطيعا الى عدد كثير ويكون

اجزاء

اجزاء صغاراً شديدة النفوذ وهو المحرق الحريف والمتلاقى لذلك التقطيع هو الحلو (وكذلك القول) في الروائح والحرارة والبرودة وغيرها (وبالجملة) فاختلاف الاحساسات لاختلاف الاشكال والحواس المنفعلة لالاختلاف الكيفيات الفاعلة التي يدعونها كيفيات دون الاشكال (واحتجوا) على ذلك بان الانسان الواحد يحس جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب وقوفين منه كطوق الحمامة فانه يرى مرة شقراء ومرة ارجوانية ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات واستعداد المادة بحسبها ولو كان اللون شيئا حقيقيا لما كان الامر كذلك وايضا فالسكر في فم الصفراوى يكون مرا فدل ذلك على ان اختلاف الاحساس لاختلاف المنفعلات *

(ونحن نقول)اما مذهب اصحاب الاشكال فسنبطله في علم الكون والفساد ثم الذى يميز اللون عن الشكل وجوه ثلاثة (الاول) ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس باللمس فالشكل غير اللون (فان قيل) لسنا نقول المحسوس هو الشكل بل المحسوس هو الهيئة الحاصلة في الحواس على ماصرح الشيخ به في مواضع كثيرة ثم المؤثر في تلك الهيئة اختلاف اشكال الاجرام ومن الجائز ان يكون الشكل المخصوص يفيد لآلة البصر اثراولآلة اللمس اثرا آخر (فنقول) الآثار الحاصلة في الحواس اشكال اوغير اشكال فان كانت اشكالا وكل شكل ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف وان لم تكن اشكالا فقد ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال فاذا جاز ذلك فاي مانع يمنع من اثباتها في الجسم الخارجي (ولكن لقائل ان يقول) ماذكرتموه لا يدل على وجود الكيفية في الخارج بل غايته الدلالة على بطلان استبعاد ان يكون للكيفية وجود في الخارج وذلك لا يفيد الجزم بوجودها

(ولكن يجب) ان يعلم ان هذا السؤال انما يتوجه على من يسلم ان الاحساس عبارة عن انطباع صور المبصرات في العين واما نحن فقد ابطلنا هذا المذهب فلا يتوجه ذلك السؤال علينا وكفى بالمذهب فسادا ان يؤدى الى الشك فى هذه الكيفيات المحسوسة (الوجه الثانى) فى اثبات الكيفيات ان الالوان والطعوم و الروائح فيها مضادة والاشكال ليس فيها مضادة (الوجه الثالث) ان الاحساس بالشكل متوقف على وجود اللون فلوكان اللون نفس الشكل لتوقف الاحساس بالشئ على الاحساس به واما طوق الحمامة فليس المرئى منه شيئا واحدا بل هناك اطراف الريش ذوات جهات وكل جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر (وقولهم) اختلاف الاحساسات لاختلاف المنفعلات فذلك مسلم نجوزه لوسلمنا لهم ان الاحساس عبارة عن انفعال البصر عن المحسوس واما اذا ابطلنا ذلك فقد اندفع ماقالوه *

﴿ الفصل الرابع فى الرد على من قال ان الكيفيات نفس الامزجة ﴾

(قالوا) ان المزاج اذا كان بحد ما كان لونا وطعما معينين وان كان بحال آخر وبحد آخر كان لونا وطعما آخر وليس اللون والطعم وسائر الامور التى تجرى مجراها شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل فى القوة اللامسة شيئا وفى القوة الباصرة شيئا آخر (وهذا ايضا خطأ) لان كل واحد من الامزجة على التفاوت الذى بينها لا يخرج عن الحدود المفترضة فيما بين الغايات ويكون ملموسا لامحالة وان كان مخالفا للامس فى القوة والضعف ولا يكون ملموسا ان كان مساويا له (وبالجملة) فحدود الامزجة ملموسة والالوان غير ملموسة وايضا فهذه الكيفيات توجد فيها غايات فى التضاد والامزجة متوسطة ليست بغايات فهذه اذاً اشياء غير الامزجة *

﴿ الباب

(الفصل الرابع فى الرد على من قال ان الكيفيات نفس الامزجة)

﴿ الباب الثاني في الكيفيات الملموسة ﴾

(وهي) أثنا عشرة كيفية وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة (وقد يدخلون) في هذا الباب اربعة اخرى وهي الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر حد كل واحد وحقيقته واحكامه في احد عشر فصلا *

﴿ الفصل الاول في حد الحرارة والبرودة ﴾

(ذكر في الشفاء) ان الحرارة هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات (والبرودة) هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في حدود الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليلها الكثيف وتصعيدها اللطيف *

(واعلم) ان التخلخل قد يعنى به رقة القوام وهو من باب الكيف وقد يعنى به انفشاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل لذلك هو اجتماع الاجزاء الوحدانية بالطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها فمن حيث ان الحرارة شأنها التلطيف والترقيق فهي مفيدة للتخلخل الذى من باب الكيف ومن حيث انها تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات فهي مفيدة للتكاثف الذى من باب الوضع الذى هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية بالطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها (واعلم) ان قولنا تجمع المتشاكلات معناه انها تجمع ماليس بمجتمع والبسيط مجتمع الاجزاء فاذاً هذا الجمع والتفريق غير معتبر بالقياس اليه بل بالقياس

« اقسامه

الى جسم فيه مختلفات مجتمعة وهذا هو المركب (فهذا تلخيص قيود هذا الرسم) *

(فان قيل) اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه واما انها تفرق بين المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفرق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندل بل قد تجمع بين المختلفات ايضاً كما تربد صفرة البيض وبياضها تلازما (ثم ان سلمنا) ان النار تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات لكن ذلك ليس فعلا اوليالها فلا يجوز تعريفها به *

(بيان ان ذلك ليس فعلا اوليا) ان فعلها الاول تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها ثم تصعيدها وتبخيرها فان كانت المجتمعات مختلفة في قبول التحليل والتبخير كان بعضها اسرع وبعضها ابطأ فاذا بادر الاسرع دون الابطأ والمطيع دون العاصي عرض من ذلك تفرقها فاما اذا كانت متشاكلة الطبائع كانت متشابهة في الاستعداد للحركة فلذلك لا تتفرق واذا ثبت ان الفعل الاول للحرارة هو تسييل الرطوبات كان تعريفها بذلك اولى مما ذكرتموه (فالجواب) ان قولكم الحرارة تفرق الماء ليس كذلك بل اذا احالت جزأ منه هواء فرقت بينه وبين الماء الذي ليس من طبعه ثم يلزمه ان تختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد مع الهواء ويكون مجموع ذلك بخارا (واما انها) ترمد الحطب فلان الاجزاء الارضية التي فيها متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها فاذا فرقت بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الاجزاء اليابسة واما الطلق والنورة والحديد فالنار

قوية

قوية على تسيلها بالحيل التي نقلوها اصحاب الاكسير و خصوصا اذا اعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لاتفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منه الى التصعيد جبسه المائل الى الانحدار فتحدث من ذلك حركة دوران وغليان و لولا هذا العائق لكانت النار تفرقه وليس امتناع التفرق عند العائق دليلا على ان النار لاتحاول ذلك (واما عقد البيض) فليس ذلك جماله بل هو احالة في قوامه ثم ان النار تفرقه عن قريب بواسطة التقطير (واما قولهم) الجمع والتفريق ليسا فعلين اولين للنار فهو حق لانا بينا ان هذا الجمع والتفريق معتبران بالقياس الى المركب والفعل الاول للحرارة التحريك الى الفوق بواسطة ماتفيد من الميل المصعد لكن لما كانت اجزاء المركبات مختلفة الاستعداد لقبول التصعد فان الماء اقبل لذلك من الارض فاذا حركت الحرارة تلك الاجزاء الى فوق بادر الاقبل منها للتصعد قبل مبادرة الابطأ والابطأ يتحرك دون العاصي فيحصل منه تفرق تلك المختلفات واجتماع المتشاكلات لان الاشياء المتشاكلة الطبائع تكون متشاكلة الآثار فالذي يكون سريع القبول يتحرك باسره والعاصي لايتحرك شيء منه فيعرض لذلك اجتماعهما (ثم) قد يتفق ان يكون مالايقبل التصعد مخالطا لمايقبله مخالطة شديدة فقبل ان يفرق الحار بينهما يتصعد اللطيف مستتبعا لتصعد الكثيف المغلوب باللطيف في القوة فعلمنا ان الفعل الاول للحرارة التصعيد الى فوق فلهذه العلة ذكر هذه الخاصية في تعريفها (فقال) انها قوة محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة (ثم قال) فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات اي صدور هذا الجمع والتفريق من الحرارة ليس صدورا اوليا بل ذلك تابع للخاصية

الاولى وهى التحريك الى الفوق على الوجه الذى بيناه (فظهر) ان الرسم المذكور فى الحدود اولى من الرسم المذكور في الشفاء *

(واعلم) ان قوله (كيفية فعلية محركة) فيه نظر لان المفهوم من الكيفية الفعلية الكيفية التى تؤثر في امر ما والمفهوم من المحرك ان الذى يؤثر فى امر ما هو الحركة والمفيد بشئ ماجزء من المفيد بشئ هو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالا على المفيد المطلق بالتضمن فقوله (كيفية فعلية محركة) نازل منزلة قولك جوهر جسمانى حيوانى في كونه مكررا فالاولى حذفه *

(فان قيل) لاشك ان التعريف المذكور ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية الملزوم وماذكر تموه ليس كذلك لانه ليس يلزم من فهم الحركة الى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل نحن مالم نشاهد الحرارة ولم نشاهد منها هذه الآثار لم نعرف لزوم هذه الآثار لها فاذا كنا لانعرف ثبوت هذه الآثار لها الا بعد معرفتها ومعرفة استنادها اليها استحال ان تكون هذه الآثار معرفة لها والا لزم الدور

(فنقول) ليس الغرض من رسوم هذه الكيفيات افادة ماهياتها فان الحس افاد المكن في ذلك بل الغرض هو ذكر خواصها وآثارها بحيث تميزها عن غيرها وذلك حاصل بذكر هذه اللوازم *

(الفصل الثانى في اثبات الحرارة و البرودة)

(من القدماء) من يجعل البرودة عدما للحرارة و هو باطل لان الجمود والتكثيف والسيلان والترقيق افعال ثبوتية متقابلة ولا يمكن استناد الواحد منها الى الجسمية المشتركة ولا الى امر عدمي لامتناع استناد الاثر الوجودى

الى

(الفصل الثانى فى اثبات الحرارة والبرودة)

الى المؤثر العدمي فلابد من كيفيتين ثبوتيتين لتكونا مصدرتين للافعال المتقابلة (ولو قيل) المؤثر في التكثيف هو الجسمية المشتركة بشرط عدم الحرارة (فليس هذا) باولى من ان يقال المؤثر في التسييل الجسمية بشرط عدم البرودة *

﴿ الفصل الثالث في تقرير ما يقال له انه حار او بارد ﴾

(الحار) قد يقال على ما يحس بحرارته وسخونته كالنار وقد يقال على ما لا يكون كذلك بل يكون ظهور تلك الكيفية منه موقوفا على ملاقاته لبدن الحيوان وذلك مثل الاغذية والادوية التي يقال لها انها حارة وكذلك البارد (ثم) لمعرفة الحرارة والبرودة علامات على هذا الوجه يجمعها طريقان (احدهما) التجربة (والآخر) القياس وذلك من وجوه (فانهم) تارة يستدلون باللون وهو اضعف الطرق وتارة بالطعم وتارة بالرائحة وتارة بسرعة الانفعال وعسره وذلك لان المتخلخل اسرع انفعالا مما يلاقيه من المتكاثف وذلك لضعف جرمية المتخلخل وقوة جرمية المتكاثف (واذا كان كذلك) فالاجسام اذا تساوت في القوام ثم تفاوتت في قبول الحرارة من فاعل واحد فالذي هو اقبل وجب ان يكون في طبيعته احر لانه لما كانت نسبة الفاعل اليهما واحدة وقبول الجسم للاثرين واحدا فلولا اختصاص الاشد قبولا لذلك بما يعاضد الخارجي لم يكن الاثر الحاصل فيه اقوى من الحاصل في صاحبه (واما اذا تفاوتت المنفعلات) في القوام فالاقوى قواما ان انفعل بسرعة دل على ان فيه ما يقتضي تلك الكيفية واما الاضعف فلا يدل بسرعة انفعاله على شيء لاحتمال ان يكون ذلك لضعف قوامه *

(ومما يستدلون به) حال الاشتعال والجمود وهو ايضا على ما قلنا فان

(الفصل الثالث في تقرير ما يقال له انه حار او بارد)

الجسمين المماثلين في القوام اذا عرضا على فاعلين متساويين في القوة فالاسرع جمودا ابرد والاسرع اشتعالا احر واما اذا اختلفا في القوام فان كان المتكاثف اشد اشتعالا حكم بانه اسخن وان كان المتخلخل اسرع اشتعالا اوجمودا فليس يمكن الحكم فيه فانه ربما كان ذلك بسبب رقة القوام وتمام تقرير هذا النوع من البحث ذكرناه في شرحنا للقانون.

﴿ الفصل الرابع في ماهية الحرارة الغريزية ﴾

(رعايظن) انها مخالفة بالنوع للحرارة الغريبة لانه قال في القانون ان الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليست هذه الخاصية للبرودة فانها انما تعاوق وتنازع الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن ان تستولي عليها الحرارة الغريبة فالحرارة الغريزية آلة للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية.

(وحكي في حيوان الشفاء عن المعلم الاول) انه قال الحرارة المنوية التي بها تقبل علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من الجنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي واعتبر ذلك بتاثير حر الشمس في اعين العشي دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع الحرارة النارية وبسببها صار الروح جسما الهيا نسبته

من المني

(الفصل الرابع في ماهية الحرارة الغريزية)

من المني والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات والروح افضل الاجسام (والذي عندي في ذلك) ان النار اذا خالطت سائر العناصر وكانت تلك النارية تفيد لذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك هي الحرارة الغريزية وانما تدفع الحر الغريب لاجل ان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت من النضج و الطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين تلك الغريزية وتلك الغريبة ليس في الماهية بل في كونها جزأ من ذلك المركب والغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا الحرارة الغريبة جزأ من المركب والغريزية خارجة عنه لكانت الغريزية عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة تفعل فعل الغريزية (واما ان يقال) ان الحرارة الغريزية مخالفة بالماهية للغريبة فذلك مما لا سبيل اليه.

﴿ الفصل الخامس في الرطوبة واليبوسة ﴾

(قال الشيخ) ان الجمهور يظنون ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه كالماء ويعتقدون ان الرطوبة حقيقتها هذا وهو باطل لان الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا بما يلامسه وكلما كان اغلظ كان اشد واكثر ملازمة فان الماء اللطيف الجيد اذا غمس فيه الاصبع كان ما يلزم الاصبع منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل فلو كان الالتصاق بالغير لاجل الرطوبة لكان كل ما هو اشد رطوبة اشد التصاقا و ليس كذلك فثبت ان الالتصاق لازم للكثافة والغلظ (ولما بطل هذا الاعتبار) بقي للرطوبة

(الفصل الخامس في الرطوبة واليبوسة)

واليبوسة سهولة التشكل بشكل غيره مع سهولة تركه له و لليابس عسر قبول الاشكال الغريبة وعسر تركها (فاذاً الرطوبة هي الكيفية) التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوى الغريب و سهل الترك له (واليبوسة هي الكيفية) التي بها يعسر قبول الشكل الغريب وبها يعسر تركه (هذا ماقاله في الشفاء) وهذا الرسم اولى مماقاله في الحدود من ان الرطوبة كيفية انفعالية تقبل الحصر و التشكل الغريب بسهولة ولا تحفظ ذلك بل يرجع الى شكل نفسه واليبوسة كيفية انفعالية عسرة القبول للتشكل فان في هذه العبارة خللا من وجهين *

(الاول) انه جعل الرطوبة قابلة للتشكل وذلك محال فان الرطوبة غير قابلة للتشكل بل الجسم يقبل التشكل بسبب الرطوبة (الا ان يقال) اراد به ان الجسم يكون سهل القبول للتشكل بسبب تلك الكيفية وذلك هو الذى صرح به في كتاب الشفاء *

(الثانى) انه قال كيفيه انفعالية قابلة للتشكلات فالقابل للتشكلات يدل على الانفعالية دلالة التضمن فيجب حذفه فاذا حذفنا هذا القيد وحملنا قوله قابلة للتشكلات على انها هى التى لاجلها يقبل الجسم التشكلات صار حد الرطوبة هكذا (الرطوبة هى الكيفية التى لا جلها يقبل الجسم التشكلات) وهذا هو المذكور في الشفاء فهذا ما يتعلق بالرسم (وللقائل ان يقول) انا فسرنا الرطب بما من شانه ان يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عنه (والدليل عليه) اتفاق الجمهور على ان الرطب من حيث هو رطب اذا اختلط باليابس افاده الاستمساك عن التشتت وذلك لا يمكن الا بان يلتصق بما يلامسه فان الهواء لو اختلط بالتراب اليابس لا يفيده الاستمساك بل يفيده زيادة تشتت فعلمنا

ان

ان الالتصاق بالماس شرط للرطوبة (وايضاً) فلو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق فكان يجب ان تكون النار صلبة لكونها يابسة (وهذا باطل) فان النار الطف العناصر واكثرها حرارة وابعدها عن الكثافة واذا كان كذلك فالنار اقبل العناصر للاشكال الغريبة بسهولة فكان يجب ان تكون النار ارطب العناصر وذلك مما لا يقول به عاقل *

(وقال بعضهم) انا اذا اوقدنا تنورا شهرا اوشهرين فان الهواء الذي في داخل التنور ينقلب اكثره نارا فكان ينبغي ان يظهر في ذلك الهواء ممانعة لان النار يابسة واليابس ممانع ولكنا اذا ادخلنا فيه جسما لم نجد فيه ممانعة اصلا بل ربما صار ذلك الهواء عند استحالته نارا الطف واقبل للخرق فدل على بطلان ما قالوه *

(فاما قول الشيخ) لوكانت الرطوبة لاجل الالتصاق لكان الاكثر التصاقا اكثر رطوبة (فجوابه) ان كثرة الالتصاق ان عنيت به سهولة الالتصاق فلاشك ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا بالغير ولكن العسل ليس اسهل التصاقا بغيره من الماء بل الماء اسهل وذلك محسوس وايضاً فالعسل اعسر انفصالا وكل ما كان كذلك فانه يكون اعسر اتصالا فلا يلزم على هذا التقدير ان يكون العسل ارطب من الماء (وان عنيت) بكثرة الالتصاق دوام الالتصاق فنحن لانفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب وكيف نقول ذلك والادوم التصاقا لابد وان يكون اعسر التصاقا وذلك ضد ما جعلناه تفسيرا للرطوبة وهو سهولة الالتصاق (فالحاصل) ان المحال الذي ذكروه انما يلزم لو فسرنا الرطوبة

بدوام الالتصاق فاما اذا فسرناها بسهولة الالتصاق فلا يلزم ماقالوه •

(فان قيل) لو كان الالتصاق معتبرا في حقيقة الرطوبة باي اعتبار كان لزم ان يكون الادوم التصاقا ارطب (فنقول) لسنا نذهب الى ان الرطوبة نفس الالتصاق وكيف والالتصاق عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل الرطوبة هي الكيفية التي باعتبارها يستعد الجسم للالتصاق بالغير وتلك الكيفية تلزمها لامحالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال وهذا كما انهم لايقولون ان الرطوبة هي الشكل نفسه حتى يكون الأثبت شكلا وهو اليابس ارطب بل يقولون ان الرطوبة سهولة قبول الشكل فكذاههنا فاذا ما يكون عسر الانفصال يكون عسر الاتصال رطبا ونحن اذا جعلنا سهل الاتصال رطبا لا يلزمنا ان نجعل عسر الاتصال رطبا فظهر ضعف ماقالوه فثبت ان الرطوبة هي الكيفية التي يستعد الجسم باعتبارها لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه •

(واما اليابس) فلعل الاقرب في حقيقته ان يقال انا نرى من الاجسام ما تتفرق اجزاؤه وتتفرك بسهولة (ثم هي على قسمين) منها ما تكون مركبة من اجزاء صغار لايقوى الحس على ادراك كل واحد منها مفردا وكل واحد منها يكون صلبا ولا يكون سهل الانفراك ولكن البعض منها متصل بالبعض بلحامات سهلة الانفراك ومنها ما يكون كل الجسم في طبيعة تلك اللحامات في سهولة الانفراك (فالاول) هو الهش (والثاني) هو اليابس (واليبوسة) هي الكيفية التي يكون الجسم بها سريع التفرق عسر الاجتماع فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة والصلابة (وهذا الكلام) وجدته في مباحث ثابت بن قرة •

﴿ الفصل

﴿الفصل السادس في اثبات الرطوبة واليبوسة﴾

(اعلم) انا اذا قلنا الرطوبة ما لاجله يسهل للجسم قبول الاشكال فذلك كلام مجازى لان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا من باب المضاف (بل التحقيق فيه) ان الرطب هو الذى لامانع له في طباعه من قبول التشكلات الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذى فى طباعة مانع يمنع عن ذلك مع امكانه وعلى هذا التقدير يشبه ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الرطوبة صارت مفسرة بعدم المانع ويكون الاحساس بها ليس الا ان لا يرى مانع ولامعاوق وباليبوسة ان يرى مانع والرطوبة وحدها لا تدل على وجود الجسم واليبوسة وحدها تدل على ذلك (ومما يحقق ذلك) ان الرطوبة اما ان تكون قابلة للاشكال او علة قابليتها (فان كان الاول) لم تكن امرا وجوديا لان قابلية الشئ للشئ لو كانت زائدة على الذات لكانت قابلية تلك الذات لتلك القابلية زائدة عليها فيتسلسل (وان كانت الرطوبة) علة لتلك القابلية فذلك محال لان الجسم لذاته قابل لكل الاشكال ولذلك فان القبول حاصل لليابس ولما كان قابلية الجسم للاشكال حكما ثبت له لذاته استحال ان يستدعى علة زائدة فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير لا يمكن ان تكون امرا وجوديا (واقول) لو كانت الرطوبة على تفسيرهم كيفية وجودية فالاشبه انها غير محسوسة لان الهواء لا محالة رطب بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكان يجب اذا كان هواء معتدل لا حر فيه ولا برد وكان ساكنا لا حركة فيه ان يكون اللامس يدرك رطوبته ولو كان كذلك لكان الهواء دائما محسوسا ولو كان الهواء دائما محسوسا لكان الجمهور لا يشكون في وجوده ولا يظنون هذا الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرفا

ه قابلية الاشكال

(ولما لم يكن كذلك) علمنا ان الرطوبة على تفسيرهم غير محسوسة فاما اذا عنينا بها الكيفية التي يكون معها الجسم سهل الالتصاق فالاظهر انها امر وجودي وانها من محسوسات وان كان للبحث فيه مجال ٭

(والشيخ) مال في فصل الاسطقسات الى انها غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها من المحسوسات ولعله اراد بالرطوبة الغير المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال و بالرطوبة المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة الالتصاق وهي البلة ٭

﴿ الفصل السابع فيما لاجله يقال للحرارة والبرودة انهما كيفيتان فاعلتان وللرطوبة واليبوسة انهما كيفيتان منفعلتان ﴾

(الفصل السابع فيما لاجله يقال للحرارة والبرودة الى آخره)

(لقائل ان يقول) كما ان التاثير والتاثر حاصل بين الحار و البارد فكذلك هو حاصل بين الرطب واليابس فلما ذا خصصتم احدى الطبيعتين بالفعل والاخرى بالانفعال (فنقول) لوجوه خمسة (الاول) ان الاضداد لا يجب ان يكون كلها متفاعلة لان ثقل الثقيل لا يغير خفة الخفيف مع بقاء طبيعة الخفيف بل تغير خفة الخفيف تابع لتغير طبيعته فكذلك هنا الرطب اذا خالط اليابس فيبله فاما ان يجعل اليابس رطبا فذلك لم يثبت بالبرهان وكذلك اليابس يخالط الرطب فينشفه فاما ان يجعله يابسا فلم يثبت بالبرهان (واما في الحرارة والبرودة) فنقيم البرهان في علم الكون على ان الحار ينقلب باردا من غير ان يخالطه البارد وكذلك البارد يصير حارا من غير مخالطة الحار (فالحاصل) ان تفاعل الحار و البارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس لم يثبت بالبرهان ولاشك ان البرد يفيد التكثيف واليبس والحر يفيد الترقيق والرطوبة فاذا الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة في الاخرى وهما فاعلتان للرطوبة

واليبوسة (واما الرطوبة واليبوسة) فليس لواحدة منهما فعل في الاخرى ولا لهما ايضاً تاثير في الحرارة والبرودة فلاجرم جعلوا الحرارة والبردة فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين •

(والثانى) وان سلمنا ان بين الرطوبة واليبوسة تفاعلا كما بين الحرارة والبرودة لكنا اذا عرفنا الحرارة فلانعرفها بفعلها فى ضدها لانا لانعقل فعلها في ضدها الا بعد تعقل ضدها او انما نعقل ضدها بفعله فيها على هذا الفرض فحينئذ يتوقف كل واحد منهما على الآخر بل المعرف للحرارة لوازم فعلية وهى الصعود الى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات (وكذلك البرودة) انما نعرفها بافعال اخر (واما الرطوبة واليبوسة) فانما يمكننا تعريفهما بسهولة قبول الاشكال وعدم ذلك وهذه لوازم انفعالية فلما عرفنا الحرارة والبرودة باللوازم الفعلية والرطوبة واليبوسة باللوازم الانفعالية لاجرم جعلنا احدى الطبيعتين فاعلة والاخرى منفعلة •

(والثالث) ان الكيفية لاتكون منفعلة البتة بل المنفعل هو الموضوع المستقل بنفسه والكيفية ليست كذلك بل الكيفية قد تكون علة لصيرورة الموضوع المستقل بنفسه مستعد اللانفعال وقد تكون علة لصيرورته مستعدا نحو الفعل والرطوبة واليبوسة من القبيل الاول فلا جرم سمينا هما بالانفعالية والحرارة والبرودة من القبيل الثانى فلاجرم سميناهما بالفعلية •

(والرابع) انا اذا اضفنا الحرارة والبرودة الى الرطوبة واليبوسة وجدناهما فاعلتين فيهما والرطوبة واليبوسة لا تفعلان فيهما الا بالعرض مثل الخنق المنسوب الى الرطوبة (وذلك) اما بسبب ان الرطوبة تجمع الحار على شكل مضاد لطبيعته فحينئذ يبطل طبيعته (واما لان الرطب الكثير) لا ينفعل عن الحار

ولا يستحيل الى المادة الصالحة لحفظ الحرارة فلا يتولد حار بعد حار فاذا انفصل الاول لم يعقبه الثاني كما يعرض عند كثرة دهن السراج *

(والخامس) ان اللمس يتأثر عن الحار والبارد ولا يتأثر عن الرطب واليابس وهذا اذا قلنا انهما غير محسوسين *

﴿ الفصل الثامن في اللطافة والكثافة ﴾

(قال) في الطبيعيات اللطافة تقع على معنيين (احدهما) رقة القوام (والثاني) قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وللكثافة معنيان متقابلان لهما (ويشبه ان يكون) التخلخل متشابها للطافة بالمعنى الاول الا ان التخلخل يستدعي معنى زائدا على الرقة وان كانتا بعالها حتى تكون الرقة تدل عليه دلالة الملزوم على اللازم والتخلخل يدل عليها دلالة التضمن فانه يفيد الرقة مع الزيادة في الكم حتى لو لم يوجد ذلك كان اولى بالمعنى اسم اللطافة والرقة ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ماهو الطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به هاهنا *

(ثم قال) لكن اللطيف والمتخلخل غير نافع بالمعنى الاول في الفعل والانفعال الا بالعرض وهما جاريان مجرى الثقل والخفة ويكادان يلازمانهما حتى ان كل ماهو اثقل فهو اغلظ واشد تكاثفا *

(وقال في المقولات) قد يقال تخلخل انتفش كالصوف المنفوش (ويقال) اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكيل من غير انفصال يقع فيه (ويقال) تقبل المادة حجما اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث كم ذو اضافة او اضافة في كم (وللتكاثف) معان ثلاثة مقابلة لها (وقد يظن) في الثاني والثالث انهما واحد وذلك للغفلة فان النار اشد تخلخلا من الهواء بمعنى زيادة

الحجم

الحجم وليس اقبل منه للتشكيل والتقطيع اذ الهواء ارطب جدا والنار يابسة والهواء اذا استحال نارا ازداد حجمه وازدادت رقته « (هـذا ما قالوه) في هذين الموضعين (وهاهنا) ثلاثة ابحاث*

(الاول) انه حكم في الفصل الاول ان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض فالمعنى الاول هو الرقة التي فسرها في المقولات بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وذلك هو الذي فسر الرطوبة به فكأنه اخرج الرطوبة من الكيفيات النافعة في الفعل والانفعال مع ان مطلوبه في هذا الفصل من الطبيعيات اثبات ذلك وهو عجيب*

(الثاني) انه حكم بكون الثقل والخفة لازمتين للكثافة واللطافة بهذا المعنى حتى ان كل ما كان اخف كان الطف بمعنى رقة القوام وقبول التقطيع والتشكيل وهذا هو الرطب عنده فيلزم ان تكون النار ارطب الاجسام لانها اخفها*

(الثالث) انه حكم في الفصل الاول ان الرقة تدل على التخلخل دلالة الملزوم على اللازم والمتخلخل يدل على اللطيف دلالة التضمن (وهذا يناقض) ماذكره في المقولات من ان الرقة قد توجد دون الزيادة في الحجم مثل النار اذا صارت هواء فانه يزداد رقته وينقص مقداره*

(وبالجملة) فالجمع بين ما قاله الشيخ في الموضعين مشكل (ولعل الاقرب الى الحق ان يقال) سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة واما سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال فهي الرطوبة والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال ولا شك في ان اللطافة غير نافعة في الفعل والانفعال الا بالعرض من حيث لا تمنع من الاختلاط بالغير فاما الرطوبة بالمعنى الذي ذكرناه فهي نافعة لانها تفيد الاجتماع عن التشتت*

«وقلت رقته

(الفصل التاسع في اللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف)

﴿ الفصل التاسع في اللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف ﴾

(اما اللزوجة) فكيفية مزاجية غير بسيطة وذلك لان اللزج هو الذى يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديدى الالتحام والامتزاج فادعانه (١) من الرطب واستمساكه من اليابس فانك ان اخذت ترابا وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث لك جسم لزج *

(والهش) ما يخالفه وهو الذي يصعب تشكيله و يسهل تفريقه وذلك لغلبة اليبس فيه وقلة الرطب مع ضعف المزاج *

(واما البلة و الجفاف) فاعلم ان هاهنا رطبا و مبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذى صورته النوعية تقتضى كيفية الرطوبة و المبتل هو الجسم الذى لا تقتضى صورته النوعية كيفية الرطوبة ولكن قارنه جسم بهذه الصفة *

(ثم المبتل) قد يقال لما التصق الجسم الرطب بظاهره فقط وقد يقال ايضا لما نفذ في عمقه وهذا القسم يقال له المنتقع *

(الفصل العاشر في الثقل والخفة)

﴿ الفصل العاشر في الثقل والخفة واحكامهما وفيه ثلاثة عشر مسئلة ﴾

(المسئلة الاولى) في حقيقة الميل

(قال في الحدود) الاعتماد والميل كيفيتان يكون بهما الجسم مدافعا لما يمنعه من الحركة الى جهة ما (اقول) هذا تصريح بان الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة وسنتكلم في ذلك *

(واما الآن) فلنبين ان هذه المدافعة مغايرة للحركة و القوة المحركة (اما مغايرته للحركة) فلان الزق المنفوخ اذا حبس تحت الماء قسرا احس القاسر منه بالميل الصاعد مع ان الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة (وايضا) فالثقيل

(١) قوله ادعانه اي غلظته ١٢

فالثقيل اذا سكنه المسكن في الجو كان ساكنا والميل الهابط فيه محسوس فالكلام الاول يفرق بين الميل الصاعد وبين الحركة والكلام الثاني يفرق بين الميل الهابط وبين الحركة (واما الفرق) بينه وبين الطبيعة فمن ثلاثة اوجه •

(اما اولا) فلان المدافعة قد تكون نفسانية كما اذا اعتمد انسان على انسان بحيث لا تحرك الواحد منهما فقد وجد الميل هناك دون الطبيعة •

(واما ثانيا) فلان الجسم في حيزه الطبيعي تكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة •

(واما ثالثا) فلان المدافعة قابلة للاشد والانقص والطبيعة غير قابلة لذلك •

(المسئلة الثانية) في ان الميل هو نفس هذه المدافعة او علتها

(ولمن اثبت) امرا وراء هذه المدافعة ان يحتج (فيقول) الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان حتى وقفت في الوسط لاشك ان كل واحد منهما فعل فيها فعلا معوقاً بفعل الآخر وليس ذلك هو نفس المدافعة فانها غير موجودة اصلا وليس ايضاً قوة الجاذب الآخر لانه ان لم يفعل في الجذب فعلا لما صار مجرد قوته عائقا الا ان يفعل فيه غيره فعلا فاذاً قد فعل كل واحد منهما فيه فعلا غير المدافعة (ثم لاشك) ان الذى فعله كل واحد منهما لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جانبه فثبت وجود شيء لو خلى عن المعاوق لاقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك اما الى العلو واما الى السفل والذى فعله المتجاذبان ليس كذلك فثبت ان لهذه المدافعة المحسوسة علة غير الطبيعة وغير القوة النفسانية •

(المسئلة الثالثة) في تعريف الثقل والخفة •

(قال في الحدود) الثقل قوة طبيعية تحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة

قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع (اقول) هاهنا بحثان *

(الاول) ان المركز نقطة و الجسم يستحيل حصوله بالكلية في النقطة الواحدة لاستحالة حصول المنقسم الذاهب في الجهات في غير المنقسم الغير الذاهب في الجهات ولما امتنع حصول الجسم في النقطة امتنع ان يكون طالبا للحصول فيها (والجواب) ان معنى قولنا (الثقيل يطلب المركز) انه طالب لان ينطبق مركز ثقله على مركز العالم لا ان يحصل هو بكليته فيه فالجسم الثقيل اذا تحرك الى مركز العالم حتى صار مثلا قياسطحه مركز العالم فانه لايقف هناك بل يتحرك و ينزل الى ان ينطبق مركز ثقله على مركز العالم واعني بمركز الثقل النقطة التي يتعادل ما على جوانبها *

(الثاني) ان قوله قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع فقوله بالطبع كالمكرر لان قوله قوة طبيعية يغنى عن ذلك (والجواب) ان قوله بالطبع صفة للوسط فان من الوسط ماهو بالطبع وسط وهو مركز الجسم الاول الفاعل للجهات ومنه مالايكون كذلك وهو مراكز الكرات الخارجة المراكز فان لكل واحد منها وسطا تكون حركته عليه ولكن ذلك الوسط لايكون وسطا بالطبع بل بالنسبة الى ذلك الجرم المخصوص و الثقيل طالب لا لاي وسط كان بل للوسط الذى هو بالطبع وسط وهو مركز العالم فتبين انه غير مكرر *

(واعلم) ان الثقل قد يعني به الطبيعة التي هي مبدء الميل المحسوس وقد يعنى به نفس الميل فقوله قوة طبيعية يتناول قوة منسوبة الى الطبيعة فهي تكون مغائرة لها لامحالة فاذاً هذا الرسم لايتناول الا الميل سواء قلنا الميل هو نفس هذه المدافعة اوعلتها *

(المسئلة

(المسئلة الرابعة) في اقسام الميل

(الميل) قد يكون انبعاثه من طباع الجسم وقد يكون من تاثير غيره فيه والمنبعث من طباع الجسم قد يكون ميلا طبيعيا مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا وقد يكون نفسانيا كما اذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه والمنبعث من تاثير الغير يسمى قسريا مثل المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق قسرا فاما الميل الطبيعي فانه توجه طبيعي نحو جهة والجهات الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد (واما الميل النفساني) فقد يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف حاله بحسب اختلاف الحركات •

(المسئلة الخامسة)

في ان الميل الطبيعي لا يوجد عندما تكون الاجسام في احيازها الطبيعية • هذا هو المنصوص عليه في السماء والعالم في الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهانية (والذي يمكننا) ان نقول في تصحيحه بناء على ان الميل عبارة عن المدافعة والمدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو كان في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه عنه لولا المانع وذلك محال فاذا تلك المدافعة غير موجودة •

(فان قيل) لو وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة ولا شك ان حال الحجر عند كون اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فاذاً المدافعة موجودة في الحجر الموضوع في حيزه الطبيعي (فنقول) المدافعة انما وجدت لان الحجر خارج عن المركز ومتى كان كذلك كان طالبا للوصول اليه فكانت المدافعة فيه موجودة بالفعل •

(فان قالوا) فالثقيل يمتنع خلوه عن هذه المدافعة على ما ذكرتموه لاستحالة حصوله في حقيقة المركز بل يكون ابدا خارجا عنه فتكون المدافعة بالفعل حاصلة (فنقول) قد بينا ان مطلوب الثقيل انطباق مركز ثقله على مركز العالم ثم ذلك الثقيل لا يخلو اما ان يكون ذا اجزاء بالفعل او لا يكون فان كان ذا اجزاء كان لكل واحد منها حظ من الثقل لا محالة فيكون كل واحد من اجزائه طالبا للحالة المذكورة ولا يكون لواحد منها الا جزء واحد فتكون المدافعة موجودة بالفعل فيما عدا ذلك الجزء واما ان كان عديم الاجزاء فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم فذلك الجسم حينئذ يجب ان لا توجد فيه المدافعة لانها لو وجدت لكانت اما في كل ذلك الجسم او في اجزائه ومحال ان تكون في كله لان كليته طالبة لتلك الحالة فيستحيل ان يوجد فيها طلب الخروج عنها ومحال ان تكون في اجزائه لانا قد فرضناه عديم الجزء واذا لم يكن له جزء فكيف يكون لجزئه ميل فثبت خلو ذلك الجسم عن الميل *

(المسئلة السادسة) في ان الميل الطبيعي و القسري لا يجتمعان

(قال الشيخ) في الفصل الذي بين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل و لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شئ فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا يظن ان الحجر المرمى الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدء من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق *

(اقول) قوله كيف تكون في الشئ مدافعة الى جهة والتنحي عنها عند محاولته بيان امتناع اجتماع الميلين يدل على ان الميل عنده هو نفس هذه المدافعة لا انه علتها اذ لو كان الميل عبارة عن علة المدافعة فمن الجائز ان يجتمعا ولكن

لا يقتضيان المدافعتين كما لا منافاة بين الطبيعة والقوة الفاعلة للحركة القسرية •

(واقول) قد جرى للشيخ كلام في موضع آخر من الشفاء يوهم انه يجوز الجمع بين الميلين فانه قال في الفصل الذى يتكلم فيه في الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة الى ان تبطلها مصاكات كانت تتصل عليه مما يماسه وتنخرق به فكلما ضعف بها قوى عليه الميل الطبيعي والمصاكة فمضى المرمى نحو جهة ميله الطبيعي (فقوله) قوى عليه الميل الطبيعي مشعر بان الميل الطبيعي موجود مع الميل القسرى ولعله بنى ذلك على ان الميل عبارة عن علة المدافعة وهى ممكنة الحصول مع الميل الغريب (وبالجلة) فيدعى ان المدافعة الطبيعية لا توجد مع المدافعة الغريبة وذلك قريب من الاوليات فان الحجر الصاعد في الهواء ليس فيه مدافعة اصلا نحو السفل فان من مس الحجر الصاعد لا يحس منه بمدافعة نحو السفل (واذا لم يكن) كلامنا الا في هذا الامر المحسوس ونحن لا نحس به بل نحس بضاده ومنافيه وجب القطع بعدمه •

(فان قيل) اليس عندكم الميل موجوداً في آن الوصول وليس هناك مدافعة فاذاً لا يلزم من عدم المدافعة عدم الميل (فنقول) بل المدافعة في ذلك الآن موجودة لانه لو كان في ذلك الحيز جسم آخر يدفع به في ذلك الآن •

(وحجة من جوز) اجتماع الميلين انا نجد حال الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة مختلفة في السرعة والبطوء اذا اختلفا في العظم والصغر وما ذلك الا لان الميل المقاوم في الكبير اكثر وان كان مغلوبا (والجواب) ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام فتنقسم بانقسامها والتى في الجزء ماقي الكل وهي معوقة للحركة القسرية فلاجرم كان الاثقل ابطأ •

(المسئلة السابعة) في انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعي والآخر غريب *

(ان كان) الجسم ذو الميل الطبيعي لا يعاوقه شئ مثل حركات الافلاك عن ميولها وحركات العناصر لو قدرنا خلاء العالم كان ذلك محالا لان علة الميل الطبيعي هي الطبيعة واذا وجدت العلة غير ممنوة(١) بالمنازع وجب ان يوجد اقصى الممكن من ذلك المعلول فحينئذ يكون ذلك الميل الطبيعي بالغاً الى نهاية الشدة فيستحيل ان يحصل معه ميل غريب الى تلك الجهة *

(ولقائل ان يقول) كل نوع من مراتب الاشد والانقص مخالف لغيره بالنوع فيجوز ان تكون الطبيعة المخصوصة مقتضية احد النوعين دون الثاني فلا تكون موجدة اقصى الممكن *

(واما ان كان) الجسم معارضا عايقا فمثل الحجر الهاوي فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل آخر غريب وتكون الحركة عند تلك المقاومة اسرع مما يوجد عن الميل الطبيعي وحده وذلك كما اذا دفعنا الحجر الى اسفل دفعا شديدا فان حركته ربما كانت اسرع مما اذا تحرك بطبيعته وحده *

(المسئلة الثامنة) في بقاء الميل عند الوصول الى المطلوب

(لما كان) المحرك للجسم الى تلك الجهة هو ذلك الميل والمدافعة ومحال ان يكون الموصل اليها غير المدافع اليها والموصل واجب الحصول عند وجود الوصول لامتناع انفكاك المعلول عن العلة فيلزم ان يكون الميل موجودا عند وصول المتحرك الى الجهة المطلوبة *

---

(١) مناوبه يعنو ممنوا ابتلاه واختبره ١٢ محيط

(المسئلة

(المسئلة التاسعة) في انه مما يحدث دفعة

(برهانه) انا بينا ان الميل لا بدمن وجوده عندوصول الجسم الى الجهة وهى امرغير منقسم فاذاً الميل لابد من حصوله عند وصول الجسم الى حد غير منقسم ووصول الجسم الى حدغيرمنقسم انمايكون فى الآن فاذاً لا بدمن حصول الميل في الآن وذلك هو المطلوب *

(المسئلة العاشرة) في انحصار اشتداده وضعفه بين طرفين

(اما قبول) الميل للا شتداد والضعف فامر لا شك فيه وكل تغير فن شيء الى شيء ولا بدان يكون بينهما نوع تعاند فان كان التعاند في الغاية فهاضدان والافهما متوسطان ومتى وجد المتوسط فلابد من وجود الطرفين *

(المسئلة الحادية عشر) في سبب اشتداد الميل الطبيعي عند القرب من المطلوب و ضعف الميل القسرى عند الوصول الى المطلوب *

(اما الاول) فلان الطبيعة اذا لم تكن ممنوة بالضد اوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم انه ليس تاثير الطبيعة وحدها كتاثيرها مع الميول التى تقويها و تعضدها (واما الثانى) فلتزايد ضعف الميل القسرى عند الانتهاء الى الغاية (و لقائل ان يقول) هـذا يبتنى على ان الشيء الواحد يقبل الشدة و الضعف وانه محال على ماسيأتى في الحركة *

(المسئلة الثانية عشر) فى سبب اشتداد ميل القسرى فى الوسط

(قيل) سببه ان الحك اذا تكرر على المرمي تسخن اكثر فلايزال يتسخن بالحك اكثر والقوة المستفادة تضعف الاان التلطيف المستفاد بالتسخين يكون متداركا وموفيا على المعنى الذى يفوت بالضعف مادام فى القوة ثبات فاذا ترادف الحك على القوة واسترخت ضعف ايضاً الحك وبلغ مبلغا لا يبقى

بتداركه تأثير الصك .

(المسئلة الثالثة عشر) فى انه ليس بين الثقيل والخفيف انفصال

(برهانه) ان الثقل موجب بالذات حركة الجسم الى المركز والخفة ايجابها بالذات حركة الجسم عن المركز وذلك يوجب تباعد كل واحد منهما عن الآخر والوصفان الموجبان تباعد الجسمين يستحيل ان يوجبا التفاعل الذي لا يحصل الا بالمقاربة (فهذه جملة) ما اردنا ذكره من احكام الثقل والخفة .

﴿ الفصل الحادى عشر فيما يظن انه من الكيفيات الملموسة وليس منها ﴾

(الفصل الحادى عشر فيما يظن انه من الكيفيات الملموسة وليس منها)

(فمن) ذلك الملاسة والخشونة وليستا من باب الكيف اصلا فان الخشونة عبارة عن اختلاف وضع الاجزاء فى ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا و بعضها غائرا وهذا من باب الوضع و الملاسة استواء الاجزاء فى الوضع وايضاً فانه لا يحس بهما الا بواسطة المقادير والحركات والاشكال ومع ذلك فانهما لا تفعلان في الحس تاثيرا من جهة نفس الحالة العارضة لاجزائها مطلقا التى هى الوضع بل لامر آخر وهو صلابة اورخاوة او حرارة اوبرودة فاذاً هما خارجتان عن الكيف وعما يكون محسوسا (و من ذلك الصلابة واللين) فانهما ليستا من هذا الباب لان اللين له صفتان (احداهما) الانغماز الحاصل فيه وهو عبارة عن حركة حاصلة في سطحه مقارنة لحدوث شكل التقعر فيه (والثانية) شكل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة فالاولى من باب الحركة والثانية من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هذين الامرين فانهما مما يحسان بالبصر واللين غير محسوس بالبصر بل كونه لينا عبارة عن كونه مستعدا لقبول ذلك الانغماز استعدادا تاماً (وكذلك الصلب فيه امران (احدهما) عدم الانغماز مع بقاء شكل ذلك السطح كما

كان

كان (و الثانى) المقاومة المحسوسة اما عدم الانحياز فهو امر عدمي واما المقاومة المحسوسة فليست هي ايضاً نفس الصلابة فان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه مقاومة وليست فيه صلابة فان الهواء لم ينعقد ولم يصلب اصلا وكذلك القول فى الرياح بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي في ذلك الشئ نحو عدم الانفعال وظاهر ان الاستعداد الشديد نحو عدم الانفعال غير محسوس فاللين والصلابة يجب ان لا تكونا محسوستين (وليكن هذا) آخر كلامنا في الكيفيات الملموسة (فاما الاحوال) الحاصلة من انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس فسنذكرها في الفن الذى نتكلم فيه في امر الاجسام (ثم كان اللائق) ان نردف هذا الباب بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها لما كان مختصرا اخرناه واردفنا هذا بالكلام في الكيفيات المبصرة •

﴿ الباب الثالث فى الكيفيات المبصرة وفيه تسعة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول فى اثبات الالوان ﴾

(الباب الثالث فى الكيفيات المبصرة) (الفصل الاول فى اثبات الالوان)

(من الناس) من زعم أنه لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل بمخالطة الهواء الاجسام الشفافة المتصغرة جدا (واحتج عليه) بان زبد الماء ابيض ولا سبب لبياضه الا ذلك وكذلك الثلج ابيض لانه اجزاء صغار جامدة شفافة خالطها الهواء و نفذ فيها الضوء و البلور المسحوق و الزجاج المسحوق لا شفاف بل يريان على لون ء مع ان سطوحها عند الاجتماع لم ينفصل بعضها عن بعض حتى يقال حصل هناك لون (وايضاً) الشفاف الكبير الحجم اذا عرض فيه شق رؤى ذلك الموضع منه ابيض وكذلك اللعاب والمناطف تبيضان لاحتقان الهواء فيهما مع الاشفاف الذى فى طبعهما (واما السواد) فانما يتخيل لعدم غور الجسم وعمقه الضوء والاشفاف •

(ومن) هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال (شاهدنا) ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد و ايضاً فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى السطوح مظلمة و ذلك هو السواد ●

(ومنهم) من سلم ان السواد لون حقيقي ومنع ذلك في البياض وفرق بينهما بان السواد لا ينسلخ واما الابيض فهو قابل لكل الالوان والقابل للالوان كلها عار عنها فالابيض عار عن الالوان ●

(واعلم) ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور ام لا واما في المقالة الثالثة من علم النفس فقد قطع بوجود ذلك فقال لا شك بان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض (ولكنا ندعي) ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه ايضا ويدل عليه اربعة امور ●

(الاول) ان البيض اذا سلق يصير بياضه الشفاف ابيض وليس يمكن ان يكون ذلك الا ان النار افادته تخلخلا واحدثت فيه هوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل وذلك لمفارقته الهوائية ولان الهوائية لو دخلت فيه وبيضته لكان ذلك موجبا للخثورة (١) لا للانعقاد على ما ستعلم ●

(الثاني) ان الدواء المسمى بلبن العذراء يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف واذا خلط بماء طبخ فيه القلى وصفى غاية التصفية حتى صار كانه دمعة فانه ان وقع التقصير في شيء من ذلك لم يلتئم المزاج المطلوب فكما يخالط هذا الماء ان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج و يبيض في غاية البياض كاللبن الرائب

(١) خثر اللبن اى غلظ ١٢ محيط

يجف وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه فان ذلك كان متفرقا منحلا في الخل و لا لان تلك الاجزاء المتفرقة تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى البعض فان حدة ماء القلي اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذى قالوه *

(الثالث) ان الاتجاه من البياض الى السواد من طرق ثلاثة (الاول) الطريق الساذج وهو ان ياخذ الى الغبرة ثم الى العودية ثم الى السوادية فكان من اول الامر ياخذ من سواد ضعيف ولا يزال يشتد حتى ينتهى الى الغاية (والثانى) ان ياخذ الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السوادية (والثالث) ان ياخذ الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السوادية *

(وهذه الطرق) انما يجوز اختلافها لاختلاف ماتتركب عنه الالوان فان لم يكن الاسواد وبياض وليس للبياض حقيقة الامخالطة الضوء بالاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وهو ازدياد الاجزاء النير المشفة لايقع الاختلاف فيه الا بحسب النقص والاشتداد ولم يكن الطرق مختلفة *

(الرابع) وهو ان الضوء اذا انعكس من جسم اسود الى الجسم الاخضر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو كانت الالوان المختلفة لاجل اختلاط الشفاف بغيره لكان يجب ان لاينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض وان لاينعكس من الاجزاء السود شيء فكان يجب ان لايصير المنعكس اليه احمر واخضر *

(واما الذى تمسكوا به) فلسنا نمنع من ذلك لكنا ندعى ان حصول البياض قد يكون على وجه آخر وهو الاستحالة *

(و ايضا) فليس لنا ان نجزم بان بياض الناطف لمخالطة الهواء وكذلك ابيضاض الجص ليس لما يفيده الطبخ من التخلخل وسهولة التفرق والانكان السحق والتصويل يفعلان فعل الطبخ في الجص والنورة بل السبب فيه ان الطبخ يفيد ه مزاجا يوجب ذلك الابيضاض *

(وقولهم) الاسود غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة كذبهم الشباب والشيب وان عنوا به على سبيل الصبغ فيحتمل ان يكون ذلك لان الصبغ المسود لا بد وان يكون فيه قوة قابضة فيخالطه وينفذ فيه والمبيضات غير نافذة فلذلك لا يمكنها النفوذ في الاسود على ان اصحاب الاكسير يبيضون نحاسا كثيرا برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وذلك يبطل ما قالوه *

﴿ الفصل الثانى في ان النور ليس من الاجسام ﴾

(زعم بعضهم) ان النور اجسام صغار تنفصل عن المضئ وتتصل بالمستضئ وذلك باطل من وجوه اربعة *

(الاول) ان كونها انوارا اما ان يكون عين كونها اجساما واما ان يكون مغائرا لها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغائر للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم (واما ان يقال) بانها اجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضئ وتتصل بالمستضئ فهذا ايضا باطل لان تلك الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات اما ان تكون محسوسة واما ان لا تكون محسوسة فان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وان كانت محسوسة كانت ساترة لما تحتها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد اجتماعا ازداد اظهارا *

(الفصل الثانى في ان النور ليس من الاجسام)

(الثانى) ان الشعاع لو كان جسما لكان حركته بالطبع الى جهة واحدة لكن النور مما يقع على كل جسم فى كل جهة •

(الثالث) ان النور اذا دخل من الكوة ثم سد دناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية مما ان تبقى اولا تبقى فان بقيت فاما ان تبقى في البيت اوتخرج فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل ان سدبناها فهو محال وان قيل بانها عدمت فهو ايضاً باطل فكيف يمكن ان يحكم بان جسماً لما تخلل بين جسمين عدم احدهما فاذاً هى باقية في البيت ولا شك في زوال نورتها عنها (وهذا) هو الذى قلنا من ان مقابلة المستنير سبب لحدوث تلك الكيفية واذا ثبت ذلك فى بعض الاجسام فكذلك فى الكل•

(الرابع) ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان تنتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لاسيما والخرق على الفلك محال•

(واحتج المخالف) بان الشعاع يتحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم (بيان الصغرى) من ثلاثة اوجه (اما اولا) فلان الشعاع منحدر من عند الشمس اوالنار والمنحدر متحرك (واما ثانيا) فلانه يتحرك بحركة المضيئ (واما ثالثا) فلان الشعاع قد ينعكس عما يلقاه الى غيره والانعكاس حركة•

(والجواب) ان قولهم الشعاع منحدر عند الشمس فهو باطل والا لرأيناه في وسط المسافة بل الشعاع يحدث في مقابل القابل دفعة ولما كان حدوثه من شئ عال يوهم انه ينزل (و قولهم) الشعاع ينتقل فنقول ان الظل ينتقل مع انه ليس بجسم بل الحق ماقلناه من انه كيفية حادثة في المقابل وعند زوال المحاذاة عنه الى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الآخر وكذلك

القول في الانعكاس فان التوسط شرط لان يحدث الشعاع من المضئ في ذلك الجسم *

﴿ الفصل الثالث في حقيقة النور ﴾

(الفصل الثالث في حقيقة النور)

(المعترفون) بانه كيفية اختلفوا (فنهم) من زعم انه عبارة عن ظهور اللون فقط. وزعموا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بين الامرين هو الظل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد فيما بين ذلك ماهو اكثر ظهورا من الاول ظن هناك بريقا وشعاعا (وليس الامر كذلك) بل ذلك بسبب ضعف الحس *

(والدليل عليه) ان ظهور الاشياء اللامعة بالليل اقل من ظهور السراج وظهور السراج اقل من ظهور القمر وهو اقل ظهورا من الشمس فالحس اذا صار ضعيفا في الظلمة وكان لتلك اللوامع قدر من الظهور ليس لغيرها ظن ذلك الظهور كيفية زائدة ثم اذا تقوى البصر بنور السراج ونظر الى تلك الاشياء لم يرلها لمعانا لزوال ضعف الحس وكذلك لمعان السراج يذهب عند ضوء القمر ولمعان ضوء القمر يذهب عند النور الذى يكون في البيوت المستنيرة نهارا عن الشمس ومع ذلك فالناس يرون لظهور القمر لمعانا ولا يرون للنور الذى يكون في البيوت المستنيرة لمعانا والسبب فيه ما ذكرناه *

(ولا يقال) نحن ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم (فانا نقول) ذلك بسبب ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى *

(ثم من هؤلاء) من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها ولذلك

ولذلك تبهر البصر فحينئذ يخفى اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه كما انا نحس في الليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لان الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلاجرم لا نحس بها ثم اذا تقوى النهار بنور الشمس لم يصر مغلوباً بالظهور تلك الالوان فلاجرم نحس بها .

(هذا تقرير مذهبهم) ونحن نقول لسنا ننكر ان يكون لما قالوه تاثير في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف حال الحس في قوته وضعفه ولكن ندعي مع ذلك ان الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون ويدل عليه امور خمسة .

(الاول) ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فذلك الامر اما ان يكون هو اللون اوصفة غير نسبية او صفة نسبية والاول باطل لانه لا يخلو اما ان يجعل النور عبارة عن تجدد اللون اوعن اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون الشيء مستنيرا الا في آن تجدده والثاني يوجب ان يكون الضوء هو نفس اللون فلا يبقى لقولهم (الضوء هو ظهور اللون) معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي (وان زعموا) ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي ولا يمكن تفسيره بالحالة النسبية .

(الثاني) ان البياض قد يكون مضيئا ومشرقا وكذلك السواد فاذاً الضوء ثابت لهما جميعا فلو كان كون كل واحد منهما مضيئاً نفس ذاته لزم ان يكون الضوء بعضه بعينه مضاداً للبعض وذلك محال فان الضوء لا تقابله الا الظلمة .

(الثالث) ان اللون يوجد من غير الضوء فان السواد قد لا يكون مضيئا وكذلك سائر الالوان وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء

والبلور اذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليهما فانه حينئذ يرى ضوء هما فذلك ضوء وليس بلون واذا وجد كل واحد منهما دون الآخر فلابد من التغاير (الرابع)وهو انا نفرض الكلام في بعض الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وليكن ذلك هو الحمرة (فنقول) لايخلواما ان يسلموا ان لها حقيقة مخصوصة اويزعموا انها عبارة عن اختلاط ظهورات بياضية بخفاءات سوادية فان ذهبوا الى هذا الثانى فنقول الجسم الاحمر اذا انعكس عنه الضوء الى جسم آخر صار ذلك الجسم احمر فلايخلوا ما ان ينعكس الظهور عن الاجزاء الظاهرة والخفاء عن الاجزاء الخفية واما ان ينعكس الظهور عن الاجزاء الظاهرة ولا ينعكس الخفاء عن الخفية والاول باطل لان الاجزاء الخفية لا تفيد الخفاء للمقابل لان الخفاء لو كان خالصا لم يؤثر في المقابل والثانى باطل لان الاجزاء الظاهرة لو فعلت اظهار ما يقابلها والاظهار هو التبيض فكان يجب ان يزداد بياض المنعكس اليه لاان يحمر (واما ان اعترفوا) بكون الحمرة لونا حقيقيا في نفسه وزعموا انها اذا ظهرت فعلت فيما يقابلها مثل نفسها (فنقول) انها اذا كانت قليلة الظهور افادت للمقابل مجرد الضوء ولا تخفي لون المقابل فاذا قويت في الظهور اخفت لون المقابل فلولم يكن هناك الا اللون وحده لكان يفعل عند الضعف لونا ضعيفا مثل نفسه وعند اشتداده يفعل لونا قويا مثل نفسه وليس كذلك فانه يفيد اولا ظهور لون المقابل اظهارا شديدا ثم اذا صار اقوى اخذ في ابطال لون المقابل او اخفائه ويفيد لونا آخر مثل نفسه فيكون احد الفعلين لا محالة عن شيء غير ما عنه الآخر فيكون مصدر الاضاءة هو الضوء الذى لو كان الجسم لالون له وله ضوء لكان يفعل ذلك مثل البلورة المضيئة والفعل الآخر يكون من لونه اذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار

متعديا

متعديا الى المقابل •

(الخامس) ان المضيء الملون تارة ينعكس منه الضوء وحده الى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك اذا كان قويا فيهما جميعا حتى يحمر المنعكس اليه (فلو كان الضوء) ظهور اللون استحال ان يفيد لغيره بريقا ساذجا •

(فان قيل) هذا البريق عبارة عن اظهار لون ذلك المقابل (فنقول) فلما ذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوءه اخفى لون المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه •

﴿ الفصل الرابع في الفرق بين النور والضوء والشعاع والبريق ﴾

(اعلم) ان الاجسام الملونة اذا صارت ظاهرة بالفعل مستنيرة فان ذلك الظهور اما كيفية ثابتة فيها منبسطة عليها من غير ان يقال انها سواد او بياض او صفرة او حمرة واما لمعان وهو الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين اما ان يكون له من ذاته اومن غيره فالظهور الذي للشيء من ذاته كما للشمس والنار يسمى ضوءاً والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نورا والترقرق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمي شعاعا والذي يكون للشيء من غيره كما للمرآة يسمى بريقا •

﴿ الفصل الخامس في حد الضوء ﴾

(حده) انه كيفية هي كمال بذاته للشفاف من حيث هو شفاف (والاولى ان يقال) انه الكيفية التي لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر وذلك لان الشيء اما ان لا يتوقف صحة كونه مرئيا على اعتبار الغير او يتوقف والذي لا يتوقف هو الضوء والذي يتوقف هو اللون فانه

(الفصل الرابع في الفرق بين النور والضوء والشعاع والبريق) (الفصل الخامس في حد الضوء)

(الفصل السادس في ان اللون انما يحدث بالفعل عند حصول الضوء)

لا يصح رؤيته الا بعد صيرورته مستنيرا وكل ما يصح رؤيته فانه يمنع عن رؤية ماورائه لان العين اذا ابصرت في جهة شيئا استحال ان تبصر في تلك اللحظة في تلك الجهة شيئا آخر ولما كان ابصارها للمتوسط يجب ان يقع اولا لاجرم صار ذلك مانعا من ابصارها لماوراءه • فثبت ان اللون يمنع من ابصار ماوراءه • والضوء ايضا كذلك بدليل وقوع الظل من المصباح وذلك لاجل ان احدهما يمنع ان يفعل الثاني في المقابل وكذلك الانسان لا يرى ما يتوسط بينه وبين ذلك الشئ فظهر مما قلنا ان الشفاف يجب ان لا يكون مبصرا •

﴿ الفصل السادس في ان اللون انما يحدث بالفعل عند حصول الضوء ﴾

(الالوان) غير موجودة بالفعل في الاجسام حال كونها مظلمة والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فاما ان يكون ذلك لاجل عدمها اولاجل ان الهواء المظلم عائق عن الابصار والثاني باطل فان الهواء نفسه غير مظلم وهو غير مانع من الابصار فانك اذا كنت في غار وفيه هواء كله على الصفة التي تظنها انت مظلما فاذا صار المرئي مستنيرا رأيته ولا يمنعك الهواء الواقف بينك وبينه فثبت انه ليس في ذلك الهواء ما يمنع من الابصار •

(ولقائل ان يقول) لاشك ان اللون له ماهية في نفسه وانه يصلح ان يكون مرئيا فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هو هذا الحكم وهو صحة كونه مرئيا لا حصول تلك الماهية (فان قيل) اللون هو الكيفية التي يمكن رؤيتها فالامر الموجود في الظلمة اذا لم يمكن رؤيته لم يكن لونا ثم الجسم عندما يكون مظلما له استعداد ان يحصل له اللون المعين عند صيرورته مضيئا (فنقول) استعداد الجسم لان يكون له لون معين امر ووجود ذلك اللون امر آخر وكون ذلك اللون بحيث يصح ان يرى امر ثالث فلم لا يجوز ان

يكون

يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم لا اصل وجود اللون فثبت ان الذي عول عليه الشيخ في مخالفة هذا المشهور ليس بقوى •

(ويتفرع) على هذه مسئلة اخرى وهي ان المشهور ان الالوان اعاتوجد في سطوح الاجسام واما اعماقها فليست الالوان موجودة فيها بالفعل لان وجود اللون بالفعل مشروط بحصول الضوء بالفعل فلما لم تكن اعماق الجسم مضيئة بالفعل لم تكن ملونة بالفعل (ونحن لما تشككنا) في قولهم ان وجود اللون بالفعل موقوف على كون اللون مضيئا لا جرم توقفنا في هذا الفرع ايضا بل الاقرب ان كون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيأ بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا بالفعل ولذلك فان الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كانت قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون بالفعل على وجود الضوء بالفعل لزم الدور •

﴿ الفصل السابع في تحديد الالوان المتوسطة ﴾

(لما عرفت) ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان وان الضوء كيفية حقيقية زائدة عليهما فنقول (البياض والسواد) اذا اختلط احدهما بالآخر حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء او كان مثل الغمامة التي يشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذي يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة واما ان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة ان خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة ان انضم اليها سواد آخر حصلت الكراثية الشديدة وان انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان

(الفصل السابع في تحديد الالوان المتوسطة)

اختلط بها حمرة حصلت ارجوانية وعلى هذا فقس ٭

﴿ الفصل الثامن في ان الظلمة امر عدمي ﴾

(لانا اذا غمضنا العين) كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة فكما انا عند التغميض لاندرك شيئا فكذلك اذا فتحناها في الظلمة وجب ان لاندرك كيفية من الجسم المظلم ولانا قد نرى خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم تكن الظلمة امرا وجوديا ٭

﴿ الفصل التاسع في انه هل يتوقف ابصار بعض الاجسام على الظلمة ام لا ﴾

(قيل) ان الجسم اما ان يرى بكيفية في غيره او بكيفية فيه فالاول هو الشفاف والثاني لايخلو اما ان يكون ابصاره متوقفا على شرط اولا يكون فان كان متوقفا كان مرئيا لذاته فهو المضيء وان كانت صيرورته مرئيا تتوقف على شرط آخر فذلك الشرط قد يكون ضوءا كما في الالوان و قد يكون ظلمة كما في الاشياء التي تلمع بالليل ٭

(وقال الشيخ) لا يمكن ان تكون الظلمة شرطا لصيرورة اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء يرى سواء كان الرائي في الظلمة اوفي الضوء كالنار يراها الانسان سواء كان في الضوء اوفي الظلمة واما الشمس فانا لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوي لاجرم لا ينفعل عن الضعيف واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى (وبالجملة) فصيرورتها مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لان الحس في الليل لما لم ينفعل عن المحسوس القوي امكنه ادراك

الضعيف

الضعيف وبالنهار صار بالعكس من ذلك وهذا كما ان الهباء الذي في الجو من جنس ما يمكن ان يرى في الضوء ومع ذلك لا يرى لان بصر الانسان اذا كان مغلوبا بضوء الشمس وهو محسوس قوي لا جرم لا يقدر على ادراكها فاما عند ما يكون في البيت ولم يصر منفعلا عن الضوء القوي لا جرم يمكنه ادراكها فظهر ان الظلمة ليست شرطا في هذا الباب *

﴿ الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه ستة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في سبب الصوت ﴾

(سببه القريب) تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقال من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وسبب التموج اما امساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع وانما اعتبرنا العنيف فيهما لانك لو قرعت جسما لينا كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا ولو شققت شيئا يسيرا يسيرا وكان الشيء المشقوق لا صلابة فيه لم يكن للقلع صوت (ثم من المعلوم) ان تموج الهواء لازم من كلا السببين لان القارع للهواء يحوجه الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبتيها بعنف شديد وكذلك القالع (ثم في الامرين) جميعا يلزم للمتباعد من الهواء ان ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك وان كان القرعي اشد انبساطا من القلعي *

﴿ الفصل الثاني في ابطال مذهب من جعل الصوت نفس التموج او نفس القلع او القرع ﴾

(اشتبه على بعضهم) الصوت بسببه (فمنهم) من اعتقد انه نفس التموج الذي هو السبب القريب للصوت (ومنهم) من اعتقد انه نفس القرع و القلع

اللذين جعلناهما سببا بعيدا له * (ويدل) على بطلان المذهبين وجهان (الاول) ان التموج محسوس باللمس لان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فافسده والقلع والقرع يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج والقلع والقرع بصوت (الثاني) ان الشيء قد يعلم منه انه تموج اوقرع اوقلع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عندما تكون الامور الثلاثة مجهولة فتلك الامور الثلاثة مغائرة للصوت *

﴿ الفصل الثالث في اثبات الصوت في الخارج ﴾

(لمتقد ان يعتقد) ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج (وهذا باطل) لانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ومعلوم ان الجهة لا يبقى منها اثر في التموج عند بلوغه الى الصماخ فكان يجب ان لا ندرك من الاصوات جهاتها لانها من حيث اتحدت خلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين الجهات كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به الا حيث تلمسه ولا تفرق بين وروده من اليمين او من اليسار لان اليد لا تدرك الملموس حين ما كان في اول المسافة بل حين انتهى اليها ولما كان التمييز بين الجهات وبين القريب والبعيد من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ *

(فان قيل) انا ندرك الجهة لان الهواء القارع انما توجهه من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف (فنقول) اما الاول فباطل لان المصوت قد يكون على اليمين من السامع وهو يسد الاذن الذي يليه و يسمع الصوت بالاذن الايسر ومع ذلك

* سببين بعيدين له

ذلك يحصل له الشعور بكون المصوت على اليمين ومعلوم انه لا يصل التموج الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فبطل ما قالوه (واما الثانى) فهو باطل ايضاً والا لكنا لا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا اذا استمعنا صوتين متساويين فى البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب ان نظن ان احدهما قريب والآخر بعيد (وبالجملة) كان يجب ان يشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه (واما السبب) فى ادراك الجهة فسنذكره فى باب السمع *

﴿ الفصل الرابع فى حقيقة القرع ﴾

(انه لابد) فى القرع من حركتين من حركة قبله ومن حركة بعده فالحركة التى قبله قد تكون من احد الجسمين وهو الصائر الى الثانى وقد تكون من كليهما فلابد من قيام كل واحد منهما او احدهما فى وجه الآخر قياما محسوسا فانه ان اندفع احدهما كما لا يحس اى فى زمان لا يحس لم يكن صوت (ثم ليس) من شرط ذلك القيام ان يكون القائم صلبا فقد يكون فى غاية الرطوبة لكن اذا حمل عليه بالقوة وكلف الهواء ان ينفذ فيه ويخرقه خرقا كثيراً فى زمان قصير مع انه لا يكون ذلك الجسم ممكنا لذلك النفوذ والخرق بسهولة فحينئذ يقوم فى وجه ذلك النافذ وتقوم تلك المقاومة مقام الصلابة (ومثله) اصرارك السوط فى الماء برفق فانك يمكنك ان تشقه شقا من حيث لا يلزمك فيه مئونة و ان استعجلت استعصى وقاوم والهواء ايضا كذلك (بل قد يجوز) ان يصير الهواء اجزاء ثلاثة جزء منه قارع كالريح وجزء مقاوم وجزء منضغط فيما بينهما على هيئة من التموج فظهر انه ليست الصلابة والتكاثف علة اولية لاحداث هذا التموج وانهما اذا احدثا الصوت فانما

يحدثانه بسبب حصول المقاومة فالعلة الاولية هى المقاومة (واعلم) ان القارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت ولكن اولاهما به اصلبهما واشدهما مقاومة واما الحركة التي بعد القرع فهو اضطراب الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبتيها بعنف شديد ثم يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك على ما بيناه *

﴿ الفصل الخامس في سبب ثقل الصوت وحدته ﴾

(الفصل الخامس في سبب ثقل الصوت وحدته)

(سبب الحدة) صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث من هذه الاسباب تلز وقوة وملاسة سطح وتراص اجزاء الهواء المتموج فيتأدى على هذه الصورة الى السمع (وسبب الثقل) اضداد هذه وكل واحد من هذه الاسباب يحتمل للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على تناسب واحد وبالعكس فتكون نسبة الطول الى الطول كنسبة النغمة الى النغمة في الحدة والثقل فيكون مثلا نغم نصف الطول نصف نغم الكل في الثقل *

﴿ الفصل السادس في الصدى ﴾

(الفصل السادس في الصدى)

(ان الهواء) اذا تموج وقاوم ذلك التموج شئ من الاشياء كجبل اوجدار لزم ان ينضغط بين هذا التموج المتوجه الى قرع ذلك الجبل وبينه هواء آخر بحيث يرد ذلك التموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله كشكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائطان يضطر الهواء المتموج فيما بينهما وان يرجع القهقرى فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصدى (واعلم) ان هاهنا بحثا وهو ان الهواء المتموج المتوجه الى ما يقاومه لابد

وان

وان تموج هواء آخر بينه وبين ذلك المقاوم فهذا الصدى يحدث من تموج هذا الهواء او من تموج الهواء الاول عند رجوعه (فيشبه) ان يكون الاول هو الحق ولذلك يكون على صفته وهيئته والهواء الاول لم يبق على تلك الهيئة (ويشبه) ان يكون لكل صوت صدى ولكن لا يسمع اما لاجل ان المسافة اذا كانت قريبة بين المصوت وبين عاكس الصوت لم يسمع في زمانين متباينين بحيث تقوى الحس على تباينهما بخلاف ما اذا كان العاكس بعيدا فان الحس حينئذ تقوى على ادراك التباين (واما لان) العاكس صلب املس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة النبوة يبقى زمانا كثيرا كما في الحمامات والفنجانات وهذا هو السبب في ان يكون صوت المغنى في الصحراء اضعف وتحت السقف اقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد

﴿ الباب الخامس في الكيفيات المذوقة والمشمومة وبيان عرضية هذه الاجناس وفيه ثلاثة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في الطعوم ﴾

(الاجسام) اما ان تكون عديمة الطعم واما ان يكون لها طعم فالتي تكون عديمة الطعم هي التفه المسيخ وهو على قسمين لانه اما ان يكون عادما للطعم حقيقة واما ان يكون عادما له بحسب الحس فقط وهو الذي له في نفسه طعم الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس طعمه مثل النحاس والحديد فان اللسان لا يدرك منهما طعما لانه لا يتحلل من جرمهما شيء يصير الى الرطوبة المبثوثة في اللسان التي هي واسطة في حس الذوق ولو احتيل في تصييره اجزاء صغارا لظهر له طعم قوي (واما ان كان) فيها شيء من الطعوم فبسائطها ثمانية الحرافة والملوحة

والمرارة والدسومة والحلاوة والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان الجوهر الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا اومعتدلا والفاعل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل فى الكثيف احدث المرارة وان فعل فى اللطيف احدث الحرافة وان فعل في المعتدل احدث الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف احدث العفوصة وان فعل فى اللطيف احدث الحموضة وان فعل في المعتدل احدث القبض و للمعتدل ان فعل فى اللطيف احدث الدسومة وان فعل في الكثيف احدث الحلاوة وان فعل في المعتدل احدث التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومن هذا تتولد الاملاح وتملح المياه وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك بنفسه فينعقد *

(ومما يدل) على ان المالح دون المر فى السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول والعفص ابرد ثم القابض ثم الحامض و لذلك الفواكه التي تحلو تكون فيها اولا عفوصة شديدة التبريد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك تكون الى قبض يسير ليس بعفوصة ثم تنتقل الى الحلاوة اذا عملت فيها الحرارة المنضجة وقد تنتقل من العفوصة الى الحلاوة من غير تحمض لكن الحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاكثر اكثر تبريدا منه للطافته

وتفوذه

ونفوذه في الظاهر والباطن والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض الظاهر والباطن وقد تجتمع طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة ومثل اجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة ومثل اجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ ومثل اجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ومثل اجتماع المرارة والتفه في الهندبا (ويشبه ان تكون) هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها مع مايحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد لايتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد محض متميز فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الاطراف يصحبه تفريق واسخان يسمى جملة ذلك حرافة وآخر يصحبه طعم وتفريق من غير اسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه مع الطعم تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا فقس (هذا ما يليق) من احكام الطعوم بالحكمة واما سائر الابحاث التي فيها فقد استوفيناها في الطب ٭

﴿ الفصل الثاني في الروائح ﴾

(انه ليس) عندنا للروائح اسم الا من وجهين (احدهما) من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال طيبة ومنتنة كما يقال للطعم انه طيب وغير طيب من غير تصور فصل (وثانيهما) ان يشتق لها لمشاكلتها للطعم اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتيد مقارنتها للطعوم تنسب اليها وتعرف بها (فهذا جملة الكلام) في الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس (واما كيفية الاحساس بها) فسيأتي في القسم الثالث من هذا الفن وهو الكلام في الكيفيات النفسانية (واذ قد اتينا) على شرح اقسامها فلنبين عرضيتها ٭

(الفصل الثاني في الروائح)

(الفصل الثالث في بيان ان هذه الكيفيات المحسوسة اعراض لا جواهر)

﴿ الفصل الثالث في بيان ان هذه الكيفيات المحسوسة اعراض لا جواهر ﴾

(من الناس) من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر تخالط الاجسام فاللون جوهر والحرارة جوهر وكذلك سائر الامور المذكورة (والدليل على عرضيتها) انها ان كانت جواهر فاما ان تكون اجساما واما ان لا تكون اجساما فان كانت اجساما فيكون لها طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه طول وعرض وعمق ليس معنى انه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فاما ان يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا اولم يكن الا هذا فان كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بينا فساده وان كان اللون ليس له غير هذا فليس لذات اللون اذاً مقدار بل بقدر ما يحله وهذا ما لا نخالفه (واما ان فرضت غير جسمانية) فاما ان تكون بحيث يجتمع من تركبها اجسام اولا يجتمع فان اجتمع من تركبها اجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع منه ما له قدر وذلك باطل واما ان لم يكن جزء الاجسام فاما ان يكون بحيث يصح ان يفارق الجسم الذي هو فيه اولا يصح فان صح فلا يخلوا ما ان يصح ان لا يبقى في جسم اصلا اولا يصح فان صح ان يوجد لا في جسم فلا يخلوا ما ان يكون مشارا اليه اولا يكون مشارا اليه فان كان مشارا اليه كان في جسم لوجهين (اما اولا) فلان الخلاء محال فيستحيل ان يوجد اللون في جهة ولا يكون فيها جسم (واما ثانيا) فلان الوضع المعين انما تستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة (واما ان لم يكن مشارا اليه) فحينئذ لا يكون محسوسا فلا يكون هو البياض الذي كلامنا فيه فاما انما نطلق البياض على اللون الذي من شانه ان يفعل تفريقا في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا واما ان استحال ان يوجد لا في جسم اصلا فحينئذ كان

محتاجا

محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت فيما مضى ان المحتاج الى المحل يمتنع انتقاله عنه فثبت ان هذه الكيفيات امور موجودة في الاجسام لا كجزء منها والاجسام غير متقومة بها و يمتنع مفارقة هذه الكيفيا ت عن تلك الا جسام ولا نعنى بالعر ض الا ذلك *

(ولقا ئل ان يقول) لم لا يجوز ان تكون هذه الكيفيات اجساما و قولكم مفهوم الطول والعر ض و العمق غير مفهوم اللون (قلنا) مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من كونها مغائرة للون كون الجسم مغائرا للون بل هذه الا بعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذى يصح ان تفر ض فيه هذه الا بعاد فلم لا يجوز ان يكون ذ لك الا مر هو نفس اللو ن *

(فان قالوا) الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد و المفهوم من قبول هذه الابعاد غير المفهوم من اللون (فنقول) ليست الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية لان القا بلية امر نسبي اضافي و الصورة الجسمية ليست مجر د نسبة واضافة بل الصورة الجسمية ما هية تلز مها قابلية هذه الا بعاد فلم لا يجوز ان تكون تلك الماهية هي نفس اللون *

(فالحا صل) ان كلامهم في هذا الموضع انما يتمشى اذا جعلوا ماهية الجسم نفس الطول والعرض والعمق وهم لا يقولون بذلك ومتى جعلوا ماهية الجسم الامر الذى تلزمه هذه القابلية لم يمكنهم ان يثبتوا كون تلك الماهية مغائرة لمفهوم كونه لونا (ثم ان سلمنا) ان اللون ليس جوهرا جسمانيا فلم لا يجوز ان يكون جزء اللجسم وقولكم يستحيل ان تتألف الاجسام من اجتماع ما لا قدرله (فنقو ل) الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في خاص ذ اته هيئة

ومقدار مع ان الجسم مركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم المقدار في ذاته وان كان جزءا للجسم *

(ونحن نحرر الدليل المذكور) اولا على وجه آخر فنقول انا رأينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية اوجزء اذا خلا فيها اوامراخار جاعنها وباطل ان يكون السواد هو نفس الجسمية لثلاثة اوجه *

(اما اولا) فلان مفهوم الجسم امر مشترك بين الجسم الابيض والاسود لان الجسم الابيض و الجسم الاسود مشتركان في مفهوم الجسمية و هما متباينان في مفهوم الابيضية والاسودية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالجسمية مغائرة للابيضية والاسودية *

(و اما ثانيا) فلان الجسم يصح وصفه بالاسودية والابيضية ونفس الاسودية لا يصح وصفها بالاسودية ولا بالابيضية *

(و اما ثالثا) فلان السواد له ضد وهو البياض والجسم لا ضد له اصلا (وباطل ان يكون) السواد جزءا من الجسمية لوجهين (اما اولا) فلانه لو كان جزء للجسمية المشتركة وجزء المشترك مشترك لزم ان يكون السواد مشتركا (واما ثانيا) فلانه ليس جعل السواد جزء اله اولى من جعل البياض جزأله فيلزم اما جعلهما بمجموعهما جزئين للجسم فيكون كل جسم ابيض واسود معا وذلك محال او اخراجهما جميعا عن جزئية الجسم و ذلك هو المطلوب (فثبت) ان السواد امر مقارن للجسم خارج عن مفهومه فلا يخلوا ما ان يصح وجوده مفارقا عن الجسم اولا يصح ومحال ان يوجد مفارقا عن الجسم لوجهين (اما اولا) فلانه ليس في العالم حيز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه (واما ثانيا) فلانه لو وجدت الجهة الفارغة وفرضنا حصول السواد فيها كان لذلك

السواد

السواد امتداد في تلك الجهة ومفهوم الامتداد مغاير لمفهوم السوادية فيكون مع ذلك السواد مقدار والمقدار على ماثبت انما يوجد في المادة فذلك السواد موجود في المادة •

(واما) ان فرض غير مشار اليه فتلك الحقيقة التي كان يمكننا ان نشير اليها بالحس ما بقيت بل الباقي شيء آخر وليس كلامنا فيه فان وقوع اسم السواد عليه وعلى هذا المشار اليه باشتراك الاسم فثبت ان السواد امر مقارن للجسم خارج عن ماهيته ممتنع المفارقة عنه ولاشك انه غير مقوم له فان الجسم اذا كان اسود ثم ابيض فان حقيقته واحدة لا تختلف فعلمنا ان السواد موصوف بجميع صفات الاعراض فيكون عرضا و قد تم بهذا الفصل الكلام في الكيفيات المحسوسة •

﴿ القسم الثاني في القوة واللاقوة وفيه ثلاثة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في انواعها ﴾

(انواعها) في المشهور ثلاثة (الاول) استعداد شديد على ان ينفعل كالممرضية واللين وهذا يسمى باللاقوة (والثاني) استعداد شديد على ان لا ينفعل كالصلابة (والثالث) استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعة و هذان القسمان يسميان بالقوة •

(واعلم) انا اذا قسمنا الكيفية الى اربعة انواع واردنا ادخال هذه الاقسام الثلاثة تحت نوع واحد فلا بد وان نذكر معنى محصلا مشتركا من هذه الاقسام الثلاثة ليمكننا ان نجعله نوعا للكيف وجنسا لهذه الاقسام فان اردنا ان نذكر معنى تندرج تحته الاقسام الثلاثة قلنا انه استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج اوقلنا انه المبدء الجسماني الذي به يتم حدوث امر حادث

(تمام الكلام في الكيفيات المحسوسة) (القسم الثاني في القوة واللاقوة) (الفصل الاول في انواعها)

على ان حدوثه يترجح به وكانت هذه العبارة اولى من الاولى لان الاستعداد من باب المضاف اذ لا يكون استعداد الا لشيء مستعد له فكيف يكون نوعا للكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلاثة فان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال والقوة على المقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل يترجح بها حدوث الفعل والاقسام الثلاثة مشتركة في كونها مبادى جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها *

(ثم اعلم) انه لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور انها منه (والشيخ الرئيس) يخرجها منه وهو الحق فاذا اردنا ان نذكر امرا مشتركا بين القوة على الانفعال والقوة على اللاانفعال بحيث لا يدخل في ذلك المشترك القوة على الفعل قلنا انه الذى يترجح به القابل في احد جانبي قبوله ولاقبوله فلنبين اولا ان القوة على الفعل هل يمكن دخولها تحت هذه الانواع ام لا ثم نتكلم في القسمين الاخيرين *

﴿ الفصل الثاني في ان القوة على الفعل غير داخلة تحت هذا النوع ﴾

(اعتقد المتقدمون) على ان القوة على المصارعة داخلة في هذا النوع ونحن نقول المصارعة تتعلق بامور ثلاثة (الاول) العلم بتلك الصناعة (الثاني) القوة القوية على تلك الافعال وهذان الامران من باب الحال والملكة على ما ستعرف فلا يمكن ادخال واحد منهما تحت هذا النوع لاستحالة دخول الحقيقة الواحدة تحت جنسين (الثالث) كون الاعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في التحقيق عبارة عن القوة على المقاومة واللاانفعال وهو

(الفصل الثاني في ان القوة على الفعل غير داخلة تحت هذا النوع)

احد

احد القسمين المذكورين •

(فان قيل) القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث انها قدرة ومن حيث انها قدرة شديدة اومن حيث انها فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة من الحال والملكة و من حيث انها شديدة اوفاعلة بسهولة فهي من هذا النوع

(فنقول) الذى فيه قوة ان يصرع ه اشدفقيه قوة الصرع حاصلة لكنها قوية والذى فيه قوة ان يصرع ففيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل واحد منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الآخر اضعف فهذا الاختلاف اماان يكون في الماهية اوفي العوارض فان كان في الماهية وجب ان لا تكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشئ لا يختلف باختلاف ماينضم اليه من الخارج واذا لم تكن الشدة موجودة اخرى بل القوة القوية موجودة بوجود واحد وهي بماهيتها الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة (فاذا كانت) تلك الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر واما ان كان الاختلاف بينهما بالعوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود •

(اماوجه بطلانه) فلانه يلزم ان تكون هناك قوة واحدة باقية وتعرض لها الشدة لا ككوة اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فتصير بها اشد تاثيرا اوفعلية وهذا محال •

(واما بيان انه) مع بطلانه يفيد المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية ايضاً غير داخلة فان مثل الشئ اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشئ ايضاً تحت ذلك الجنس •

ه ان ينصرع

(ومما يستدل به ايضاً) على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومها بجنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس *

﴿ الفصل الثالث في ان اللين والصلابة هل هما امران وجوديان ام لا ﴾

(الفصل الثالث في ان اللين والصلابة هل هما امران وجوديان ام لا)

(قد بينا) في باب الكيفيات الملموسة ان الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال وان اللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدماً للآخر اولى من العكس فاذاً ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذاً كيفيتان وجوديتان *

(ولكن لقائل ان يقول) ان ذلك الاستعداد الطبيعي تلزمه امور ثلاثة واحد عدمي واثنان وجوديان (اما العدمي) فهو اللاانغماز (واما الوجوديان) فاحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه فذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدمياً لانه علة للامرين الوجوديين وعلة الموجود موجودة فاذاً ذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانغماز كما حققناه عبارة عن حركة حاصلة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم واذا كان كونه جسماً طبيعياً ذا كم هو العلة لهذه القابلية استحال ان تكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ماثبت لذات الشيء لا يكون محتاجا الى شيء آخر واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو الانفعال لعلة وجودية اذ يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة الاستعداد ولا ايضاً زوال

وصف

وصف عن المادة اذليس الا ستعداد للاتصال علة وجودية حتى يكون زو الها علة لا ستعداد اللاتصال فاذاً علة الا ستعداد للا تصال امر وجودى (فبهذه المباحث) يغلب على الظن ان التقابل بين اللين والصلابة تقابل العدم و الملكة .

﴿ القسم الثالث فى الكيفية المختصة بذوات الا نفس وهي المساة بالحال و الملكة ﴾

(القسم الثالث فى الكيفية المختصة بذوات الانفس)

(اعلم) ان الكيفيات النفسانية اذا لم تكن راسخة سميت حالا واما اذا صارت مستحكمة سميت ملكة والا فتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول ولا يجب تغايرهما بالذات فان الشئ في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فاذاصارهو بعينه مستحكمايسمى ملكة فيكون الشخص الواحد قدكان حالاثم يصيرملكة كما ان الشخص الواحد قدكان صبياثم يصير رجلا فعلى هذا كل ملكة فقد كانت حالا اى كانت قبل استحكامها حالا وليس كل حال فانه يصيرملكة فهذا تلخيص المفهوم من لفظ الحال والملكة.

(واعلم) ان هذا القسم جنس تندرج تحته انواع ونحن نعقد فى ذلك ابوابا اربعة انشاء الله عزوجل.

﴿ الباب الاول فى العلم واحكامه ﴾ والكلام فيه يتعلق بثلاثة اطراف العلم والعالم والمعلوم

(الباب الاول فى العلم واحكامه)

(الطرف الاول) في العلم وفيه ثمانية وعشرون فصلا.

﴿ الفصل الاول فى ان العلم بالشئ لايحصل الا بانطباع صورة المعلوم فى العالم ﴾

(اعلم) اناقدبينا في باب الوجود ان للماهية المعقولة وجودا في الذهن ونزيد

هاهنا ايضاحا (فنقول) الذى يدل على ذلك ان الممتنعات محكوم عليها بالامتناع والمحكوم عليه يجب ان يكون ممتازا عن غيره والا لم يكن هو بذلك الحكم اولى من غيره وكل ممتاز فهو ثابت وليس ذلك الثبوت في الخارج والا لزم من وجود الامتناع وجوب وجود الممتنع في الخارج لوجوب الشرط عند وجود المشروط فحينئذ يكون الممتنع واجبا هذا خلف فاذاً للممتنع وجود في الذهن حتى يتأتى للذهن ان يحكم عليه بامتناع ان يعرض له الوجود الخارجي.

(فان قيل) لو كان كون الشيء ممتنع الوجود في الخارج لاجل حكم الذهن على الصورة الذهنية بامتناع حصولها في الخارج لكانت الممكنات باسرها ممتنعة لان الصور الحاصلة منها في الاذهان ممتنعة الحصول في الخارج (فنقول) الصورة الذهنية لها ماهية ولها وجود ولا شك ان اعتبار الماهية من حيث هي هي غير اعتبارها من حيث انها موجودة فان الاول جزء من الثاني فتلك الماهية اذا اخذت من حيث هي ذهنية فهي ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية ماخوذة عن الممتنع اوعن الممكن ولكن اذا نظرت الى تلك الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فان حكم العقل بامتناع عروض الوجود الخارجي لها لكانت ممتنعة والافهي ممكنة فالحاصل ان تلك الماهية لا بد في تحققها من الوجود الذهني لكن المحكوم عليها بالامكان والامتناع تلك الماهية فقط.

(ومن البراهين الدالة على ذلك) ان كون الانسان انسانا غير كونه بحال لايمنع نفس مفهومه عن الشركة فان احد المفهومين ليس هو الآخر ولا داخلا فيه على ماعرفت فكونه بحال لايمنع الشركة عارض لتلك الماهية

لكن

لكن يمتنع ان يعرض له ذلك العارض عند وجوده الخارجي لان كل ما يوجد في الخارج فانه يكون شخصا و يمتنع ان يكون هو بنفسه محمولا على غيره على ماعرفت فاذاً هذا العارض انما يعرض له عند مايكون في الذهن فاذاً للماهية المعقولة وجود في الذهن واما ان الادراكات الجزئية لا بد فيها من هذا الارتسام فسيأتي في موضعه *

(واحتج المنكرون) لهذا الارتسام بامور ثلاثة (اولها) انه لو كان التعقل لاجل الانطباع لكنا اذا عقلنا ان السواد يضاد البياض لزم ان تنطبع صورة السواد والبياض فينا ولزم ان يكون محلهما واحدا لان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما لكنهما لماهيتهما متنافيان والتالي باطل فالمقدم مثله (وثانيها) ان الماهية اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة في نفس جزئية موجودة في الخارج فوجوده الذهني اما ان يكون هو ذلك اووجود آخر والاول يلزم منه ان لا يبقى الفرق بين الوجود الذهني والخارجي اصلا وكان يجب ان يتوفر على تلك الماهية حين ما تكون ذهنية جميع ما يتوفر عليها عند ما تكون خارجية فتكون الحرارة المعقولة محرقة والسواد المعقول محسوسا قابضا للبصر وذلك محال (واما الثاني) فهو ايضاً محال لانه يقتضي ان يكون للشئ الواحد وجودان فيكون موجودا مرتين وهو محال ايضاً فهب ان له وجودا آخر لكن الوجود الخارجي حاصل له فكان يجب ان يتوفر عليه جميع ما يعرض له في الخارج (وثالثها) ان العلم بمضادة السواد للبياض يجب ان يكون متعلقا بهما اذ لو لم يكن متعلقا بهما لكان متعلقا بالمضادة المطلقة لا بمضادتهما فتكون مضادتهما من حيث كونها مضادة منسوبة اليهما فلو كانت معلومة

كانت بعلم واحد ولو كان العلم هو الانطباع لاستحال ان يكون العلم الواحد علما باكثر من معلوم واحد لان الصورة العقلية لا بد وان تكون مطابقة للمعقول والشيء الواحد يمتنع ان يكون مطابقا لماهيتين مختلفتين *

(والجواب) عما ذكروه (اولا) ان من عقل مضادة السواد والبياض فقد ارتسمت في عقله ماهيتها (و قوله) الضدان كيف يجتمعان (فنقول) ان ماهيتها تقتضيان التضاد لا مطلقا بل بشرط الوجود الخارجي فلا يلزم تحقق التنافي عند فوات هذا الشرط *

(والجواب) عما ذكروه ثانيا ان للحرارة مثلا ماهية ولها لوازم ولا يجب ان يكون ما يلزمها بحسب قابل يلزمها بحسب كل قابل فانه من الجائز ان تختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف حال القوابل حتى تكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية تعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من تلك العوارض وتكون الماهية في الحالتين واحدة لانها ليست هي هي بانها مسخنة والا لكانت النارحين مالا تكون مسخنة لغيرها لا تكون نارا بل لانها شيء يلزمها السخونة عند حلول المادة الجسمانية وهذا الحكم صادق عليها عند كونها ذهنية ولكن السائل اذا وجه الاشكال في نفس السخونة لم يندفع بالجواب الذي ذكرناه فليتفكر فيه و قد ذكرنا تمام تقرير هذا الشك في علم النفس *

(والجواب) عما ذكروه ثالثا ان ذلك انما يلزم اذا جعلنا العلم نفس الانطباع واما اذا جعلنا ه اضافة مخصوصة مشروطة بالانطباع فالمحال غير لازم فلنتكلم في تحقيق ذلك *

﴿ الفصل

﴿ الفصل الثانى في ابطال قول من قال العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم فى العالم ﴾

(الفصل الثانى فى ابطال قول من قال العلم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالم)

(وعليه) ثلاثة ادلة (البرهان الاول) لوكان التعقل عبارة عن حصول صورة الشئ في العاقل لزم ان لا نعقل ذواتنا والتالى باطل فالمقدم مثله * بيان الشرطية ان تعقلنا لذواتنا اما ان يكون هو نفس ذاتنا اولا بد من حصول صورة اخرى في ذواتنا والقسمان باطلان (اما الاول) فلان الاشياء التي نعقل ذواتها ليس من جهة كونها عاقلة لذواتها اذ ليس تعقلنا لذات واجب الوجود هو تعقلنا لكونه عاقلا (واما الثانى) فهو ايضا باطل لوجهين (اما اولا) فلان تلك الصورة لا بد وان تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين (واما ثانيا) فلانا مالم نعقل ان تلك الصورة صورة ذاتنا لم نعقل ذاتنا فان عقلنا تلك الصورة فقد عقلنا لذاتنا قبل تعقلنا لتلك الصورة *

(البرهان الثانى) لوكان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول فى العاقل وقد ثبت انه ليس تعقلنا لذاتنا لاجل صورة اخرى بل لاجل ان ذاتنا حاضرة لذاتنا فيكون العقل والعاقل والمعقول واحدا ثم اذا عقلنا عقلنا لذاتنا فعقلنا لعقلنا لذاتنا نفس عقلنا لذاتنا والا لزم اجتماع المثلين وعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا فاذا تعقلنا لعقلنا لذاتنا هو نفس ذاتنا ثم ان فى قوة النفس ان تعقل انها تعقل انها تعقل وان تركب ذلك الى غير النهاية وكل ذلك كما بينا عائد الى وجود الذات فقط فيلزم ان يكون كل هذه التعقلات حاضرة بالفعل مادامت ذاتنا موجودة لان الشئ الواحد لا يكون بالقوة وبالفعل معا لكن التالى باطل فالمقدم مثله *

(ولا يقال) العلم بالعلم هو بعينه العلم بالمعلوم لانا اذا استحضرنا فى ذهننا العلم بالعلم وجدنا التفرقة بين هذه الحالة وبين ما اذا لم نستحضر ذلك العلم مع ان العلم

بالمعلوم حاصل في الوقتين *

(البرهان الثالث) لو كان الادراك عبارة عن حصول ماهية المعقول للعاقل ولا شك ان هذه الماهيات مقارنة للاجسام الجمادية لزم حصول ماهيات الجمادات في عقلنا حين تعقلنا اياها مع انها عند الادراك غير حاصلة لنا فعلمنا ان نفس حقيقة حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو التعقل لان نفس حصولها لا يختلف في الوقتين *

(فان قيل) الادراك حقيقة حصول شئ مجرد لشيء آخر مجرد مستقل بنفسه (فنقول) لما كان تجرد المدرك والمدرك شرطا للادراك كان الادراك مغائر الهما لا محالة (واما بيان) ان الادراكات الجزئية ليست نفس الانطباع (فسيأتي القول) فيها في علم النفس فثبت ان العلم ليس هو نفس الانطباع *

﴿ الفصل الثالث في الامور التي يمكن ان يفسر العلم بها و ابطال الباطل منها ﴾

(التعقل) لا يخلو اما ان يكون امرا عدميا او يكون امرا ثبوتيا وان كان ثبوتياً فاما ان يكون كيفية عارية عن الاضافة او كيفية مع الاضافة او نفس الاضافة فهذه اقسام اربعة *

(وقد اضطرب كلام الشيخ) في حقيقة العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله امرا عدميا وذلك عندما بين ان كون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة في ذاته فهنا لك يفسر العلم بالتجرد عن المادة وهو امر عدمى وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عند مابين ان تعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عنده وايضاً نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عند مابين

ان

(الفصل الثالث في الامور التي يمكن ان يفسر العلم بها)

لن العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الشيء الخارجي وذلك عندما يبين ان العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض (وايضاً) عندما يبين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذى هو كيفية ذات اضافة واذا عرفت ان الشيخ ذهب في هذا الباب الى كل الاقسام المحتملة فقد عرفت اضطراب رأيه في حقيقته (فلنرجع) الى مقولنا ولنجتهد في طلب الحق ●

(فنقول) اما القسم الاول وهو ان التعقل ليس امرا سلبيا فذلك ظاهر من حيث انه لو جعل سلبيا لما كان اي سلب اتفق هو العلم بل سلب ما يقابله وهو الجهل فلا يخلوا ما ان يكون عبارة عن عدم الجهل البسيط الذى هو عبارة عن عدم العلم فيكون العلم عبارة عن عدم عدم العلم فيكون امرا ثبوتيا واما ان يكون عبارة عن سلب الجهل المركب لكن لا يلزم من سلب الجهل المركب حصول العلم لاحتمال خلو المحل عنهما ●

(فان قيل) لانجعله عبارة عن سلب الجهل بل عبارة عن سلب المادة ولواحقها

(فنقول) هذا باطل من وجوه ثلاثة ●

(الاول) وهو اقربها ان التجرد عن المادة لا يختص بشيء دون شيء آخر اذ من الممتنع ان يقال الشيء الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة الى هذا دون ذاك ولا يمتنع ان يقال الشيء الفلاني يعقل هذا دون ذلك فالتجرد عن المادة غير متخصص بشيء دون شيء والتعقل متخصص بشيء دون شيء فاذاً التجرد ليس هو التعقل ●

(الثانى) انه ليس علمنا بكون الشئ مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشئ عالما بالاشياء ولا داخلا في ذلك ومقوما بل بعد العلم بكونه مجردا يبقى الشك في كون ذلك المجرد عالما ام لا ومن المستحيل ان تكون الحقيقة الواحدة مجهولة معلومة دفعة واحدة فثبت ان التعقل مغاير للتجرد ٭

(الثالث) انا نجد من انفسنا ان كوننا عالمين حالة متميزة عن سائر الاحوال المدركة من النفس بما خصوصية وانفراد عن غيرها وذلك لا يكون الا اذا كانت تلك الحالة امرا ثبوتيا فثبت بهذا ان التعقل بهذا لا يمكن ان يكون عبارة عن سلب المادة اوعن سلب شئ آخر ٭

(واما القسم الثانى) وهو ان يكون عبارة عن حضور صورة للمعقول عند العاقل فقد ابطلناه ٭

(فان قيل) نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة (فنقول) هذا ايضاً باطل من وجوه (الاول) انا قد بينا ان الادراك والتعقل عبارة عن حالة ثبوتية فيستحيل ان يكون التجرد عن المادة داخلا في حقيقة التعقل لان الامر الثبوتى لا يتقوم بالسلبي (فينبغي ان يقال) التعقل هو نفس حضور صورة الشيء او حالة اخرى ثبوتية لا تتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل تلك الحالة وحدها هي الادراك اوقيل ان المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك والاول فقد بطل والثانى يوجب الاعتراف بكون الادراك مغايرا لنفس الحضور ٭

(واما القسم الثالث) وهو ان يكون العلم حالة اضافية من غير ان يكون هناك امر آخر فذلك باطل ايضا لما بينا ان الاضافات لا تحصل الا عند وجود

المضافات ونحن قد ندرك مالا وجود له في الاعيان •

(واما القسم الرابع) فهو متعين لان يكون هو الحق وذلك لان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة ولكنا لا نشرع في تحقيق ذلك الا بعد الفراغ من ابطال مذهبين فاسدين من الاقوال الفاسدة في حقيقة العلم انشاء الله وحده •

﴿ الفصل الرابع في ابطال قول من قال النفس انما تعقل الشيء لاتحادها بالعقل الفعال ﴾

(الفصل الرابع في ابطال قول من قال النفس انما تعقل الشيء لاتحادها بالعقل الفعال)

(هذا باطل) من وجهين (الاول) ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر او يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد يعقل جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل بجميع المعقولات لابد وان يعقل كل المعقولات (والثانى) باطل ايضا لانه ان كان يتحد بكله لزم ما ذكرنا من كون العاقل لشيء واحد عاقلا لجميع المعقولات وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي يقوى عليها الانسان غير متناهية فللعقل الفعال اجزاء غير متناهية •

(ثم ان كل واحد) من تلك التعقلات يمكن فيه حصول اعداد غير متناهية منه لانفس غير متناهية فيكون كل واحد من تلك الاجزاء مركبا من اجزاء نوعية غير متناهية فاذا العقل الفعال امر مركب من اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الماهية غير متناهية ثم كل واحد من تلك المعقولات يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فيجب ان يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة في النوع فيكون للعقل الفعال اجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا

غير متناهية ولا مختلفة بالنوع بل متحدة (وهذا) مع ما فيه من المحالات فتلك المتحدات بالنوع لا تمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وذلك بسبب المادة فالعقل الفعال مجرد فاجزاؤه مجردة فهي غير متمائزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد كان مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفوس بالعقل الفعال محال (والثاني) ما بينا في باب الوحدة ان الاتحاد محال.

﴿الفصل الخامس في ابطال قول من قال ان التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل﴾

(وقد عرفت) بطلان القول بالاتحاد (والذي يخص هذا الموضع) ان من عقل شيئا فلو اتحد به فاذا عقل شيئا آخر حتى اتحد به فصارت حقيقته حقيقة المعقول الثاني فحينئذ وجب ان لا يبقى عاقلا للمعقول الاول والا لكان للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال فاذا يلزم ان لا يبقى عاقلا للاول عند كونه عاقلا للثاني وهو محال.

(ثم اعلم) ان الشيخ في جميع كتبه مصر على ابطال الاتحاد الا في كتاب المبدأ والمعاد فانه صرح هناك بان التعقل انما يكون باتحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عند ما حاول بيان ان واجب الوجود عاقل (فقال) الصورة المجردة عن المادة اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل لان العقل بالفعل يكون منفصلا عنها بالذات انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه لو كان منفصلا بالذات عنها لكان العقل بالفعل اما ان تكون حينئذ هذه الصورة او العقل بالقوة التي حصلت هذه الصورة فيها او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان تعقل تلك الصورة او لا تعقلها فان كانت لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد الى الفعل

(الفصل الخامس في ابطال قول من قال ان التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل)

وان كانت تعقلها فاما ان يكون لاجل صورة اخرى فيها فيلزم التسلسل واما ان تعقلها لوجودها لها (فاما على الاطلاق) فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وعوارضها فانها موجودة في الاعيان فتكون المادة وعوارضها عاقلة لتلك الصورة هذا خلف (واما لا على الاطلاق) ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فحينئذ اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له او اما ان يكون ان يعقل معناه معنا ثرا لنفس وجود هذه الصورة وقد فرض هاهنا ان التعقل نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فاذاً ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل الا ان يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين .

(ولا يجوز) ان يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلا لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له فيكون عقلا بالقوة ولا يكون عقلا بالفعل لان الذي بالقوة لا يخرج الى الفعل قط والذي بالفعل فهو دائما كذلك .

(ولا يجوز) ان يكون العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يكون ذلك المجموع يعقل ذاته اوجزءاً من ذاته اوشيئا خارجا عن ذاته فان عقل شيئا خارجا فهو يعقله بان يعقل صورته فالكلام في تلك الصورة كالكلام في الاول ويتسلسل (وايضاً) فلان هذه الصورة ليست هي التي كلامنا فيها .

(ولا يجوز) ان يعقل اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كليهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي

هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة والاقسام باطلة باسرها فان كانت المادة تعقل نفسها لكان ذلك الجزء عاقلا لذاته ومعقولا بذاته ولا منفعة للجزء الذي هو كالصورة في هذا الباب وان كانت المادة تعقل الصورة عاد الكلام المذكور من ان تعقلها لحصولها لها على الاطلاق اولانها حصلت لشيء من شانه ان يعقل وقد ابطلنا هما وان كانت الصورة تعقل نفسها كانت عاقلة ومعقولة بذاتها اوكانت تعقل المادة فكانت الصورة مبدأ للقوة والمادة مبدأ للفعل وهو باطل وان كان الجزء ان يعقلان المادة كانت حقيقة المادة حالة في الجزئين فهي اكبر من ذاتها هذا خلف (وكذلك) القول في جانب الصورة وكذلك ان فرض انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت الاقسام الثلاثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحداً فلم يكن قابل ولا مقبول متميزي الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة •

(والجواب) ان الحق من هذه الاقسام هو الاول وهو ان العقل بالفعل هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة فيه •

(وقوله) العقل بالقوة يعقل تلك الصورة لاجل حضورها فيه كيف ما كان اولاجل حضورها في شيء من شانه ان يعقل (فنقول) الحق هو الاخير وهو انه يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل •

(وقوله) تقدير هذا الكلام انه انما عقلها لانها حلت في شيء من شانه ان يحل فيه شيء (فهذا) انما يلزم اذا قلنا ان التعقل هو نفس حضور صورة المعقول ولسنا نقول بذلك بل الحق شيء آخر نصرح به الآن •

الفصل

﴿ الفصل السادس في تحقيق القول الحق في العلم ﴾

(فنقول) العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهى لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان يعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هى التعقل ●

(واما ان كان) المعقول غير العاقل امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلابد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل لتتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المثبتة بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الحجة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تبين ان يكون الحق هو ذلك ●

(ومما يزيده تحقيقا) ان التقسيم الذى ذكره الشيخ في اثبات اتحاد المعقول بالعاقل تقسيم حاصر ولو لم نقل ان التعقل زائد على مجرد الحضور كان القول بالاتحاد لازما لا محيص عنه لكن القول بالاتحاد باطل فالقول بان التعقل زائد على نفس الحضور حق وهو المطلوب فثبت ان الحق ما اخترناه في هذا الموضع ●

﴿ الفصل السابع في تحديد العلم ﴾

(يشبه ان يكون) تعريفه بالحد والرسم ممتنعا لانه هو الحاكم بامتياز

(الفصل السادس في تحقيق القول الحق في العلم)

﴿الفصل السابع في تحديد العلم﴾

كل شيء مما عداه فكيف لا يميز نفسه عن غيره ولان كل ما يعرف به العلم فالعلم اعرف منه لانه حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه ابدا من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر تعريفه •

(ومما يدل) على انه غني عن التعريف ان كل من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما بشيء عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا عالمين بالشيء الا بنظر واستدلال ولما لم يكن كذلك ثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب والتعريف •

﴿ الفصل الثامن في الفرق بين حلول الصورة العقلية في النفس و بين حلول الصورة في المادة ﴾

﴿الفصل الثامن في الفرق بين حلول الصور العقلية في النفس والجسم﴾

(وذلك) من وجوه خمسة (الاول) ان الصور المادية متمانعة فان المتشكل بشكل معين يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول واما الصور العقلية فهي متعاونة فان النفس الخالية عن جميع العلوم يكون تصورها الشيء من العلم شاقا شديدا وكلما ازداد علما بالاشياء ازداد استعدادها للباقي •

(الثاني) ان الصور المادية لا يحل العظيم منها في المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير متساو ولذلك تقدر النفس على تخيل السماوات والارضين وجبل من زمرد وبحر من زيبق والسبب فيه انما لا مقدار له في ذاته بل لغيره فنسبته الى جميع المقادير نسبة واحدة ولا يستبعدن اصحاب الشيخ ذلك فان هذا هو الذي يحتج به الشيخ في ان المادة تقبل المقادير المختلفة •

(الثالث)

(الثالث) ان الكيفية الضعيفة تمحى عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية والعقلية فان القوي لا يزيل الضعيف *

(الرابع) ان الكيفيات المادية تحس بالحواس واما الكيفيات العقلية فليست كذلك ولذلك قيل النار العقلية لا تحرق والثلج العقلي لا يبرد (وبالجملة) فالعقل لا يحكم بانها حين ما تكون في العقل محرقة او مبردة بل على انها امور متى وجدت في الاعيان كانت محرقة او مبردة *

(الخامس) ان الصور العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها ولو زالت فلا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور المادية فانها واجبة الزوال لاستحالة بقاء القوى الجسمانية ابدا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول وهاهنا فروق اخر وفيما ذكرناه كفاية *

﴿ الفصل التاسع في تحقيق كون الصورة العقلية كلية ﴾

(لا شك) ان وقوع اسم الانسان على زيد وعمرو ليس بالاشتراك اللفظي الصرف بل على سبيل الاشتراك المعنوي وذلك المشترك لا بد وان لا يدخل في مفهومه طول معين وهيئة معينة وشكل معين والا لم يكن مشتركا بين الاشخاص ذوات الاعراض المختلفة *

(واذا ثبت ذلك) فنقول ان الصورة العقلية اذا استحضرت ذلك المشترك بحيث يكون مجردا عن جميع العوارض واللواحق الغريبة الخارجية فتكون تلك الصورة كلية وهي وان كانت في نفسها شيئا واحدا الا انه لا تختلف نسبتها الى اي واحد واحد من الناس بل اي واحد من اشخاص الناس حضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل تلك الصورة بعينها واذا سبق واحد فتأثرت النفس منه

(الفصل التاسع في تحقيق كون الصورة العقلية كلية)

بذلك الا ثر لم يكن لما خلاه تاثير جديد الابحكم هذا الجواز ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير مجانس لها مثل فرس او ثور لكان الاثر غير هذا الاثر فاذا المعنى بكون الصورة العقلية مشتركة فيما ذكرناه.

(ثم ان تلك الصورة النفسانية) هيئة جزئية في نفس جزئية فهي احد اشخاص التصورات وكما ان الشيء الواحد باعتبارات مختلفة يكون عاماً وخاصاً فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً و جزئياً فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية وهي من حيث انها مشترك فيها الاشتراك المذكور فهي كلية ولا تناقض بين الامرين لانه ليس يمتنع ان تعرض للذات الواحدة شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا تمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لكثرة الى كثرة لم تكن هناك شركة فاذاً يجب ان تكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد وهذه وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها جزئية ولان الانفس كثيرة بالعدد فيجوز ان تكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ثم يكون لها معقول آخر كلي هو بالقياس اليها كهي بالقياس الى ما هي في الخارج وتميز احدهما عن الاخرى بان كلية احدهما بالنسبة الى امور في النفس وكلية الاخرى بالنسبة الى امور في الخارج ثم هي ايضاً شخصية على ماقلنا ولان في قوة النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت وان تركبت اضافات في اضافات الى غير النهاية لكنها تكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس اذا عقلت شيئا ان تكون تعقل بالفعل الامور التي يلزمها عن قريب فضلا عما في البعيد مثل مزاوجة اعداد باعداد لا نهاية لها بالتضعيف فانه

ليس يلزم النفس في حالة واحدة ان تعقل ذلك كله وهذا في النفوس الناطقة سهل لكن في العقول المجردة التي كل ما يمكن لها فيجب حصولها بالفعل مشكل لان هذه الدرجات غير متناهية في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية وهي مترتبة فتكون هناك علل ومعلومات لا نهاية لها الا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ولكن لها بداية واول (وبالجملة) فالبرهان قام على وجوب البداية للامور المترتبة ولم يتم على وجوب النهاية لها •

﴿ الفصل العاشر في بيان انواع التعقلات ﴾

(الفصل العاشر في بيان انواع التعقلات)

(قالوا) انواع التعقلات ثلاثة (الاول) ان تكون بالقوة وذلك عندما لا تكون حاصلة بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها واكتسابها (ومراتب القوة) مختلفة فقد تكون قريبة الى الفعل وقد تكون بعيدة عنه •
(الثاني) ان تكون حاصلة بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه ينظر الى جميع مراتب ذلك المعلوم واجزائه •
(الثالث) ان تكون حاصلة بالفعل لكن لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن يكون عالما بمسئلة فاذا سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة ولكن لا على التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه في بيان ذلك واما في اول الامر فانه يحصل العلم بذلك الجواب دفعة واحدة ولا يمكن ان يقال ان علمه بذلك الجواب في تلك الحالة علم بالقوة لا بالفعل لان الانسان يجد من نفسه تفرقة بديهية بين الحالتين فانه قبل سماعه لتلك المسئلة كان عالما بها بالقوة وبعد سماعه لها ما بقي كما كان بل حصل في ذهنه شعور وعلم لم يكن حاصلا قبل ذلك •
(فان اصر معاند) وزعم ان مراتب القوة مختلفة بالقرب والبعد فلعل

التفاوت ههنا بسبب ان علمه قبل السؤال كان بالقوة البعيدة و بعد سماعه لذلك السؤال صار بالقوة القريبة (فنقول) له لا شك انه بعد سماعه لذلك السؤال صار عالما على سبيل التفصيل بانه قادر على الجواب عن ذلك السؤال والعلم باضافة شيء الى شيء متوقف على العلم بكلا المضافين فلولا علمه بحقيقة ذلك الجواب لما امكن ان يعلم اقتداره على ذلك الجواب فثبت بهذا انه عالم بحقيقة ذلك الجواب وان ذلك العلم حاصل له بالفعل لكن لا على التفصيل بل على الوجه البسيط (هذا غاية مايقولون) وليس الامر عندي كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على سبيل التفصيل *

(واما القسم الثالث) وهو البسيط فهو عندي باطل فان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة في الحقيقة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون الصورة الواحدة صورة واحدة هذا خلف *

(فان قيل) ان لهذا العقل البسيط صورا مختلفة بحسب اختلاف المعقولات (فنقول) العلم التفصيلي بتلك المعلومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان مايقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان تكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وارادوا بهذا التعقل التفصيلي ان تكون صور المعلومات تحضر على ترتيب زماني واحدا بعد واحد فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون هذا

مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون على التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل يتوالى ويتعاقب •

(واما على الوجه) الذي اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ماقالوه ظاهر ايضا لان الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فانه لا معنى لحصولها على سبيل التفصيل الا ذلك (فاما ما قالوه) من ان علمه بقدرته على الجواب متضمن للعلم بالجواب (فنقول) انه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال واما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم بها ولذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم على التفصيل معلوم (وهذا) كما انا اذا عرفنا من النفس انه شيء محرك للبدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف ذلك بطريق آخر فثبت ان ماقالوه باطل (ويخرج) من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات كثيرة •

(الفصل الحادي عشر في بيان ان العلم عرض)

﴿ الفصل الحادي عشر في بيان ان العلم عرض ﴾

(اما البرهان عليه) فظاهر لانه موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ماهو فيه •

(ولكن فيه شك قوي) وهو ان العلم عبارة عن الصورة المطابقة للمعلوم المرتسمة في العالم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والشيء انما يشاكل غيره في طبيعته النوعية لو كان مشاكلا له في جنسه لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذا تلك الصورة العقلية

جوهر ولا شيء من الجوهر بعرض فتلك الصورة العقلية ليست بعرض ٭

(والجواب عنه) ما بينا فيما سلف ان جوهرية الجوهر ليست لاجل كون الشيء موجودا الا في موضوع والا لكان الشك في وجوده الموجب لعدم العلم بكون ذلك الموجود لا في موضوع في الحال موجبا للشك في جوهريته بل الجوهرية انما كانت لاجل انها ماهية متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع ولا شك ان الصورة العقلية كذلك فانها ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وكونها في الحال في الموضوع لا ينافي كونها بحال اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع (كما انا اذا قلنا) المغناطيس ہ هو الذي يجذب الحديد عند قربه منه فهذا يصدق عليه وان لم يكن جاذبا له في حال عدم وجدانه له فكذلك ههنا (وبقي ان يقال) فحينئذ يلزم ان تكون تلك الصورة جوهرا وعرضا معا والمنكر عندنا ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا في الاعيان فاما ان يكون باعتبار وجوده الذهني عرضا وباعتبار ماهيته جوهرا فذلك ليس بمنكر ٭

(وبقي) شك آخر وهو ان تلك الصورة صورة موجودة في نفس جزئية فلها وجود في الاعيان فاذاً الشيء من حيث هو في الذهن له وجود في العين فهو عرض وجوهر باعتبار وجوده العيني (فنقول) لا شك ان تلك الماهية من حيث انها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان تكون الماهية بحيث تترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجودا في العين كان من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لم تترتب عليها هذه اللوازم والاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق ٭

ہ المغناطيس

﴿ الفصل الثاني عشر في تحقيق كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا ﴾

(ان الظاهريين) لما استحسنوا هذا الكلام الماثل الشعرى ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل واحد *

(وانا اقول) الشيء اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما يكون جزأ من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الآخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذاً العاقلية والمعقولية وصفان متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذاً العاقلية والمعقولية امران ثبوتيان متغايران *

(فان قيل) لا يمكننا ان نتصور كون الشيء عاقلا لذاته الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وكذلك بالعكس فعرفنا ان العاقلية والمعقولية هناك واحدة (فنقول) ان العاقلية حقيقة والمعقولية حقيقة فلو كان مرجع احداهما الى الاخرى لكان متى ثبتت احداهما ثبتت الاخرى وكان لا تثبت في كون الشيء عاقلا الا اذا ثبت كونه معقولا وبالعكس كما انه لما كان مرجع الانسان والبشر الى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمسمى واحد لا جرم متى ثبت المفهوم من احدهما فذلك هو المفهوم من الآخر والانسان لما كان متقوما بالحيوان استحال ان نعقل ماهية الانسان الا اذا عقلنا ماهية الحيوان اولا ولما امكننا

ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا ان ماهية العاقلية مغائرة لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما يكون العاقل والمعقول واحدا لان الصفتين اذا ثبت تغايرهما في ماهيتهما في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في كل المواضع *

(فاما قوله) انه يستحيل ان يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته (فنقول) ان هذه اللازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين في ماهيتهما (ارأيت) لو فرضنا كون الشيء محركا لذاته متحركا لذاته فالعلم بالمحركية والمتحركية هناك متلازم مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشيء عاقلا يغاير كونه معقولا ثم الذات التي عرضت لها احدى الصفتين هي بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى (واما ان كونه) عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو اظهر لانا قد نعرف من الشيء انه عاقل لذاته ومعقول لذاته وان كنا نشك ان ذاته هل هي ذلك التعقل اومغاثر له وذلك يدل على المغايرة *

(وايضا) فقد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغائرة للذات (ثم القوم لما اعتقدوا) ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات مناصورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو العقل *

(واما نحن فلما بينا) انه حالة اضافية لاجرم حكمنا بان العاقلية صفة مغائرة للذات العاقلة بل نجعل هذا مبدأ البرهان القوي على صحة ما اخترناه

(فنقول

(فنقول) ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك هى حقيقة ذاته وحقيقة ذاته هى حقيقة الادراك وكان لا يثبت احدهما الا والآخر ثابت لكن التالى باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته بالبرهان المشهور فهو اذاً امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة والعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم تكن له اليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة له ولا مساوية في الماهية لم يصر ذلك الشيء معلوما اصلا لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما (فهذا برهان قاطع) على أن العلم حالة نسبية.

﴿ الفصل الثالث عشر في ان الشيء كيف يعقل ذاته ﴾

(ومما يجب البحث عنه) سواء قلنا ان الادراك حالة اضافية اوقلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم لو كان امرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق بين الشيئين فالشيء الواحد لا ينضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا انه عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل بغيره واما بنفسه فذلك غير معقول.

(قال الشيخ) كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء وهو اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير.

(ولقائل ان يقول) هذا هو محل الاشكال بعينه فان الخصم يقول الكون عند الشيء حالة اضافية وهى لا تعقل الا بين الشيئين (ارأيت) ان قائلا لو قال

(الفصل الثالث عشر في ان الشيء كيف يعقل ذاته)

الحركية اعم من الحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذلك ماهنا‌.

(وقال بعضهم) العلم من جلة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فيما يرجع الى صحة تحقق الاضافة فالذات من حيث انها عالمة مخالفة من حيث انها معلومة فلاجرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين.

(ولقائل ان يقول) الجهتان اللتان باعتبارهما يصح تحقق الاضافة لا بد من تقدمها بالذات على تحقق تلك الاضافة وكون الشيء عالما ومعلوما وصفان اضافيان يتفرعان على تحقق العلم فانه مالم يحصل العلم لا يحصل للذات وصف العالمية ولا للمعلوم وصف المعلومية فاذا وصف العالمية والمعلومية متأخران بالذات عن ثبوت العلم والعلم وصف اضافي متأخر عن الجهتين اللتين باعتبارهما يصح عروض تلك الاضافة فلو ان تينك الجهتين هما العالمية والمعلومية فيلزم تأخرهما عن نفسيهما بدرجتين وذلك محال.

(قال الشيخ في المباحثات) لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة ابدا على الماهية على مامضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولاشك ان تلك الحقيقة مغائرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية واذا تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة فتكون لتلك الحقيقة من حيث هي هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع ولذلك المجموع اضافة المعلومية الى تلك الحقيقة (وهذا) احسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع.

(فان

(فان قيل) وجود الشيء متقدم بالذات على اضافته الى غيره فاذاً اضافة حقيقة الشخص الى ذلك الشخص بعد وجود حقيقة الشخص لكن وجوده بعد شخصيته فاذاً تلك الحقيقة لا تضاف الى ذلك الشخص الا بعد تشخصها فاذاً الشخص هو المضاف الى الشخص فتكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة من جهة واحدة ٭

(فنقول) نساعد على ان الحقيقة لا تتضاف الا بعد الوجود لكن لا نساعد على ان الوجود بعد التشخص بل التشخص بعد الوجود فان التشخص نعت ووصف لذلك الشيء ووجود الوصف متأخر عن وجود الموصوف ٭

(وللسائل ان يعود) فيقول ان الشيء انما يكون موجوداً اذا كان متميزاً عن غيره منفرداً بذاته ويكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة عقلية او حسية وما لم يكن كذلك لم يكن موجوداً فاذاً التشخص متقدم على الوجود ٭

(واما قولكم) بان التشخص وصف فوجوده متأخر عن وجود الموصوف (فنقول) هذا باطل بالوجود فانه وصف ثبوتي وهو زائد على الماهية فان كان ثبوته متأخراً عن ثبوت الموصوف فالماهية موجودة قبل وجودها ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول وذلك يوجب التسلسل وان كان عروضها غير مشروط بثبوت الماهية فقد بطل قولكم بان ثبوت الموصوف متقدم على ثبوت الصفة ٭

(فنقول في حله) الشيء يجب ان يكون متميزاً عن غيره حتى يكون موجوداً لكن لا على انه يصير متميزاً ثم يصير موجوداً لان التميز لا يكون الا بعد الوجود والا فيكون قبل الوجود تميز فتكون الاشياء المعدومة بعضها متميزاً عن البعض فيكون المعدوم موجوداً هذا خلف ولكن على ان

يصير موجودا اولا اولية بالذات لا بالزمان ثم يصير متميزا *

(او نقول) بان الوجود والتميز ليس لاحدهما على الآخر مزية في التقدم الذاتي والسبق الطبيعي (وعلى هذه المساعدة يتم الكلام المذكور) لانه وان كان التشخص مقارنا للوجود لكن تعرض للحقيقة الموجودة اضافة الى ذلك الشخص فلا يكون للشخصية تقدم واعتبار في صحة انضياف الحقيقة الموجودة الى ذلك الشخص فلا يلزم عروض الاضافة باعتبار واحد لذات واحدة *

(واما الشك الثاني) فقد حللناه في اول الكتاب وهو ان مالا يوجد لا يوجد لغيره (فهذا ما نقوله) في هذا الباب *

﴿ الفصل الرابع عشر في اقسام التصديقات ﴾

(حكم الذهن) بشيء على شيء اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب او لا يكون فان كان لموجب فاما ان يكون الموجب حسيا او عقليا او امرا مركبا منهما فان كان حسيا فهو العلوم الحاصلة بواسطة الحواس الخمس وان كان عقليا فاما ان يكون الموجب مجرد تصور طرفي المسئلة وهما الموضوع والمحمول اولا بد من شيء آخر (والاول) هو الاوليات وهو كالعلم بان الشيء الواحد لا يخلو عن النفي والاثبات فان مجرد تصور مفردات هذه القضية يقتضي ذلك الحكم (والثاني) هو النظريات كالعلم بان العالم محدث والاله قديم فان مجرد تصور العالم والمحدث لا تقتضي ذلك الحكم بل لا بد من امور اخر (واما ان كان) الموجب مركبا من الحس والعقل (فاما ان يكون) من السمع والعقل وهو العلم الحاصل بمجرد الاخبار المتواترة

(الفصل الرابع عشر في اقسام التصديقات)

المتواترة (واما ان يكون) من البصر و العقل وهو المجربات والحدسيات (هذا كله) اذا كان الحكم الجازم المطابق لموجب (واما الذى) لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد وقد يسمى ظنا (واما الذى) يكون جازما ولا يكون مطابقا فهو الجهل المركب والذى لا يكون جازما فالتردد فيه اما على السواء اولا على السواء فالذى على السواء فهو الشك والذى لا على السواء فالراجح هو الظن و المرجوح هو الوهم (وتمام القول) في اقسام الظن سيأتى فى فصل آخر •

﴿ الفصل الخامس عشر في السبب الذى لاجله تحصل العلوم الاولية ﴾

(الفصل الخامس عشر في السبب الذى لاجله تحصل العلوم الاولية)

(اعلم) ان النفس لاشك فى كونها مستعدة للانتقاش بصور الموجودات لكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها فى اول الامر غير كاف ولا تام فان ذلك الاستعداد لو كان تاما وقد ثبت ان الفياض لتلك التعقلات والعلوم عام الفيض لا تتخصص افاضته بوقت دون وقت لامر عائد اليه بل لما يعود الى القوابل والمستعدات وجب ان تكون تلك التعقلات والمعارف حاصلة لها فى اول الامر وان لا توجد النفس خالية عن شئ منها واذ ليس الامر على هذا الوجه علمنا ان الاستعداد المصاحب لها فى اول الفطرة غير كاف في فيضان تلك التعقلات عليها من مباديها فاذاً لا بد من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصور وتلك الزيادة امر حادث فلابد له من سبب حادث لما عرفت ان كل حادث فلحادث آخر قبله وليس ذلك الا الاحساس بالجزئيات فان الاحساس بها سبب لتنبه النفس لمشاركات تلك الامور المحسوسة ومباتناتها وذلك سبب لانتقاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها والشعور بما هو من الذاتيات والعرضيات

لازمة كانت اومفارقة بطيئة الزوال كانت اوسريعة الزوال فالنفس تنتفع بالحس فى اكتسابها للتصورات من هذا الوجه (ثم اذا حصلت) التصورات التامة في النفس فلابد وان تقع للبعض الى البعض نسبة بالمحمولية والموضوعية فماكان من المحمولات محمولا على موضوع معين لذاته وعينه لابتوسط امر ثالث فلابدوان يكون حكم العقل بثبوته له غير موقوف على شعوره بتوسط اذلو كان حكم العقل بذلك التوسط لشيء ثالث مع انه في نفسه ليس لتوسط شيء ثالث كان حكم العقل غير مطابق لما عليه الشيء في نفسه فلايكون حكم العقل في ذلك صادقا فاذاً لا بدوان يكون حكم العقل بذلك لا لتوسط شيء ثالث فيكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع ثبوتا اوليا فان كل ماثبوته لاجل متوسط لم يكن حكم العقل بذلك الثبوت اولا بل ثانيا وثالثا لحكمه بثبوت ذلك المتوسط لذلك الموضوع فاما ان يكون ثبوته لموضوعه في الوجودين اعنى الخارج والذهن لا لمتوسط كان ثبوته له اولا فلاجرم تسمى امثال هذه قضايا اولية (فهذا هو) تحقيق القول في العلوم الاولية.

(واما الذى) يقال بعد ذلك من ان الاولي مايستحيل وقوع المنازعة فيه وان الانسان يجب ان يفرض نفسه خالية عن جميع العاديات والذائيات ثم يعرض على نفسه تلك القضية فان وجدها مبادرة ومسارعة الى التصديق بها فهى القضية الا و لية والا فلا فكل ذلك يجرى مجرى تعريف الا ولي بالرسوم فاماتعريفه بالحد الحقيق الكاشف عن ماهيته فماذكرناه واما اذا لم تقع بين تلك الصورة العقلية هذه المناسبة بان يحمل البعض على البعض حملا اوليا فحينئذ تنتفع بالحواس فى اكتساب التصديقات من وجوه ثلاثة فانها تارة تنتفع بحس البصر مثل جزمنا بوجود الالوان وتارة تنتفع

بحس

بحس اللمس مثل جزمنا بحرارة النار وتارة تنتفع بحس الذوق والشم (وعلى الجملة) تنتفع بالحواس بادراك محسوساتها وتارة تستعين بها مع شركة من القياس وذلك في المجربات وتارة تنتفع بالسمع مثل الجزم الحاصل بموجب الاخبار المتواترة فهذه هي الجهات التي تنتفع النفس منها بالحس (ثم بعد) حصول هذه التصورات والتصديقات المكتسبة بمعونة الحس تستقل بذاتها وتنفرد بنفسها وتقوى على مزج بعضها بالبعض واستيلاد النتائج منها الى غير النهاية ولا تكون بحاجة الى معاودة الحس « بل ربما صارت الحواس صادة لها عن احكامها وقضاياها فان حكم العقل فيما ليس بمحسوس يكون مع منازعة من الوهم والخيال»

﴿ الفصل السادس عشر في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد ﴾

(اما قوتها) على توحيد الكثير فمن وجهين (الاول) بالتحليل لانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتها وسائر العوارض اللاحقة بها بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة (والثانى) بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان يقترن الفصل بالجنس بحيث تحصل منهما حقيقة متحدة اتحاداً طبيعياً لا صناعياً»

(واما قوتها) على تكثير الواحد فهى ان تميز ذاتها عن عرضها وجنسها عن فصلها وجنس جنسها عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لازمها عن مفارقها وقريبها عن بعيدها والقريب منها عن الملائم فيكون الشخص الواحد في الحس واحداً لكنه في العقل امور كثيرة ولذلك يكون ادراك العقل اتم الادراكات بل كان العقل يتغلغل في

« الحواس

(الفصل السادس عشر في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير الخ)

ماهية الشئ وحقيقته ويستنتج منها نتيجة مطابقة لها من كل الوجوه * (واما الادراكات الحسية) فانها مشوبة بالجهل فان الحس لا يدرك الا ظاهر الشئ واما باطنه وماهيته فذلك مما لا يحيط الحس به *

﴿ الفصل السابع عشر في حصر الاوليات وتعيين اول الاوائل والذب عنه ﴾

(اول الاوائل) في التصديقات هو العلم بان الشئ لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما وهذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها لان الذى يجعل دليلا على شيء آخر فهو الذى يستدل بثبوته او انتفائه على ثبوت شئ آخر او انتفائه فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نأمن في ذلك الدليل خلوه عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا تبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذاً ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالطريق الدوري وهو باطل (وايضاً) فالدليل الذى يدل على انهما لا يجتمعان فيه لا بد وان نعرف منه اولا انه لا يجتمع فيه كونه دليلا على ذلك المطلوب وكونه لا دليلا عليه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم تكن اقامة الدلالة على استحالة الاجتماع مانعة من لا استحالة الاجتماع لاحتمال ان يكون الدليل دالا على استحالة اجتماعهما ولا استحالة اجتماعهما ومع هذا الاحتمال لا يحصل المقصود وان كانت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بهذه القضية لزم الدور (فثبت) ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها (واما سائر) التصديقات البديهية فيشبه ان يكون فرعا على هذه القضية فان العلم بان الوجود لا يخلو عن الوجوب والامكان علم بان الوجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته له او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته له وهذا هو العلم الاولي لكنه مقيد بقيد

خاص

خاص وكذلك العلم بان الكل اعظم من الجزء متفرع على العلم بان زيادة الكل على الجزء اذا لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين واذهى موجودة مع المزيد عليه فمجموعها اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك (وكذلك قولنا) الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية مبنية على تلك القضية لان الاشياء المساوية لشئ واحد طبيعة كلها تلك الطبيعة د واذا كانت طبيعتها واحدة استحال ان تكون طبائعها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين (وكذلك قولنا) الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني قد اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما كانتا ظاهرتين في الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في التصديقات (ولذلك) اتفق اهل التحقيق على ان المنازع لما لا يستحق المكالمة والمناظرة اذ لا يمكن اقامة البرهان على حقيقة هذه القضية والذي ينازع فيها اما ان ينازع لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة المتقابلة ولم يقدر على ترجيح بعضها على البعض (فان كان المنازع) من القسم الاول فعلاجه تفهيم ماهيات اجزاء تلك القضية (وان كان من القسم الثاني) فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد (وان كان من القسم الثالث) فعلاجه حل شكوكه ٭

د له طبيعة فكلها تلك الطبيعة

(ومع ذلك) فلنذكر شبهة اصحاب هذه المقالةفانلهم ان يقولوا انالانجزم بنفي الحقائق بل نشك فيهالا انا انما نجزم بثبوت هذه الحقائق لمانجد في انفسنا التألم بالمؤلمات و التلذذ بالملذات والاحساس بالمبصرات والمسموعات ثم انا قدنجد من انفسنا الجزم بامثال هذه الاشياء مع انا في وقت آخر نعلم ان كل ذلك الجزم كان باطلافلاجرم ارتفع امانناعن شهادة الحس و البداهة ٭

(وبيان ذلك) ان الطريق الى معرفة وجود الاشياء اما التخيل واما الحس واما العقل ولا وثوق على شهادة واحد من هذه الثلاثة اصلافاذاً لا طريق الى معرفة الاشياء ٭

(اما التخيل) فلان النائم يرى في النوم اشياء يجزم بها ولا يرتاب في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن المحتمل ان تكون ههناحالة نسبتها الى حالةاليقظة كنسبة حالةاليقظة الى حال المنام حتى انا في تلك الحالة نعرف ان كل ماتخيلناه واحسسناه في هذا الوقت كان باطلا٭

(واما الحس) فلان الحس يرى المتحرك ساكنامثل الظل والساكن متحركا كالذي يمرض لمن في السفينة في تخيله حركة الساحل ويرى الصغير كبيرا اذا حالت بين الرائي والمرئي بخارات رطبةو الكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضافالمبرسم والمجنون وغيرهما يتخيلون صوراً لا يرتابون في ثبوتهاواصحاب النفوس القوية الزكية يتخيلون اصواتا طيبة وصورا حسنة ويستلذون بها على ما شهدت التجربة والقياس بذلك وكذلك يرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة واذاجاز ذلك فمن الجائز ان لايكون لشي مما احسسنا به وجود خارجي بل يكون هناك تخيلات ذهنية

و ظنون

وظنون فكرية .

(واما العقل) فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل عليها لان حكم الذهن بالقضايا التي تسمى عقلية كحكمه بالقضايا التي تسمى وهمية ثم ان عرف كذبه في الوهميات فزال الامان عن حكمه في العقليات (وتقرير ذلك) قد مضى واذا ارتفع الامان من البديهيات فمن النظريات اولى .

(فان قلتم) هذا كله اعتراف بان هاهنا حسا وتخيلا ونوما ويقظة وخطاء وصوابا وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء (فنقول) في الجواب لاشك ان ذلك يوجب الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اولا يوجب الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لا بد له من التوقف فان حاول لمحاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسولة كان اما غالطا او امتغلطا لان تلك الاجوبة لاشك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلو لم يكن تصحيح هذه العلوم الاولية الا بتلك العلوم المكتسبة التي لا يمكن اثباتها الا بتلك الاوليات كان البيان دوريا وهو باطل (هذا ما يمكن) ان يحتج به اصحاب الحيرة .

(والطريق الى حله) ان نقول اما الجزم الحاصل بثبوت هذه الاشياء فقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا هاهنا ما يعارض ذلك الجزم ويخدش وجهه فحينئذ نشتغل بحل ذلك العارض (وقولكم) يكون هذا تصحيحا للاولي بالمكتسب (فنقول) انه ليس الامر كذلك فانا لا نحاول حجة على اثبات هذه الاوليات بل الجزم بذلك حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل

الشكوك الدافعة لذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاولى بالنظرى حتى يقع البيان الدورى *

﴿ الفصل الثامن عشر فى ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة ﴾

(الفصل الثامن عشر في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة)

(الذين) يجوزون صدور الافعال الكثيرة عن العلة الوحدانية الذات لا يتوجه عليهم الاشكال في هذا الموضع (واما الذين) يمنعون ذلك فيجب عليهم حل هذا الاشكال فان المعلول انما يتكثر اما لكثرة في ذات العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا من مقومات فلا تبلغ كثرتها الى ان تساوى كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ان يكون ذلك التكثر بسبب كثرة القابل فان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ان يكون ذلك لترتب الافاعيل فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس (وكذلك القول) في كل التصورات وفي كثير من التصديقات فبقى ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة آلات تمد النفس للانتقاش بتلك الصور الكلية المجردة والاحساسات الجزئية تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن على ما بينا القول في كيفية انتفاع النفس بالحواس ثم بعد حصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية عتزج بعضها ببعض وتتولد من هناك تصورات وتصديقات كسبية لانهاية لها *

(فالحاصل) ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب

امتزاج تلك الاوليات بعضها بالبعض و لا محالة انها تكون مرتبة ترتيبا طبيعيا يكون كل متقدم منها مناسبا للمتأخر ٭

﴿ الفصل التاسع عشر في اثبات القوة القدسية ﴾

(اعلم) ان الانتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم اولا يكون فان كان بتعليم معلم فلا بدوان ينتهي بالآخرة الى ما يكون ذلك من تلقاء نفسه والا لتسلسل الى غير النهاية ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مزاولته فانه لا بدوان يستخرج بفكر نفسه مالم يسبقه اليه متقدموه قل ذلك او كثر ٭

(وكيف لانقول ذلك) وقد بينا ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصورات كلية و ستعرف ان حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للآخر فلا نكير لو وقع للذهن التفات الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لامحالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غيران استفاد ذلك من معلم اوسمعه عن مرشد وقائل (فظهر) ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكل ما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد يتفاوت في الناس فرب انسان لواكب طول عمره على تعلم مسئلة تعذر عليه ذلك وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب انسان يكون بالعكس حتى انه لو التفت ذهنه اليه اد نى لفتة حصل له ذلك ولما رأينا ان الدرجات فيه متفاوتة والمراتب مختلفة بالقوة والضعف والاقل والا كثر فلا يبعد وجود نفس بالغة الى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لادراك الحقائق حتى كان ذلك الانسان يحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وذلك الانسان عالما

وشوق بل ذهنه ينساق الى النتائج من غير مزاولة منه لذلك ثم من تلك النتائج الى غيرها حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قدسية ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلانها اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فلانها اسرع انتقالا من المبادى الى الثوانى ومن المقدمات الى النتائج ويخالف سائر النفوس من جهة اخرى وهى ان سائر النفوس تعين المطالب ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفوس القدسية فيقع الحد الاوسط فى ذهنها ويتأدى الذهن منه الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الاوسط مقدما على الشعور بالمطلوب .

﴿ الفصل العشرون فى ان قبول النفس للصور العقلية لا يتوقف على الفكر ﴾

(الفصل العشرون فى ان قبول النفس للصور العقلية لا يتوقف على الفكر)

(لقائل ان يقول) ان النفس الناطقة اذا فارقت البدن وفسدت آلة الفكر فانها لا تبقى عالمة بشىء لان الادراكات العقلية مشروطة بالافكار .

(والذى نقول) فى حل هذه الشبهة ان الادراكات لو كانت متعلقة باستعمال القوة المفكرة تعلق المسبب بسببه او المشروط بشرطه لكانت الادراكات مقارنة للافكار لكن التالى باطل فالمقدم مثله (اما بيان بطلان التالى) فان الانسان حال ما يكون متفكرا كان طالبا والطالب لا بد وان يكون فاقدا للمطلوب (واما بيان الشرطية) فلان المحتاج الى الشىء اما ان يكون محتاجا الى وجوده او عدمه فان كان الى وجوده وجب حصول وجوده عنده وان كان الى عدمه لم يكن عدمه منافيا لوجوده لان الشرط لا ينافي المشروط .

(وبرهان آخر) وهو ان النفس الناطقة هي المحل للمتعقلات والادراكات

الكلية

الكلية والسبب الفياض لتلك الادراكات جوهر مفارق مجرد عن المادة ولواحقها فاذا كانت النفس القابلة بعد الموت باقية والجوهر الفياض لتلك الصور باق وجب حصول تلك الصور لان الفاعل اذا وجد مع القابل وجب حصول ذلك الاثر (اللهم الا ان يقال) بان الاستعداد التام لا يحصل في النفس الا عند استعمال الفكر وهو ايضاً باطل لانا اذا تفكرنا في شيء وادركناه امكننا استدامة ذلك الادراك بعد مدة مديدة فعرفنا ان استعداد النفس لقبول تلك الصور من مباديها لا يتوقف على استعمال الفكر ٭

(فان قيل) القوة الفكرية والخيالية متمانعتان فان الخيال اذا انصب الى التخيل وتعطلت القوة الفكرية تعطلت القوة العقلية ولذلك تبطل القوة العقلية في النوم لبطلان القوة المفكرة (وكل ذلك) دلائل قوية على ان العقل لابد له في التوصل الى تحصيل النسبة بينه وبين العقل الفعال من القوة المفكرة ٭

(والجواب) ان قوله العقل يتعطل في حال النوم فغير مسلم بل كثيرا ما يستنبط العقل في النوم ما لم يستنبط في اليقظة ولكن الاغلب ان التخيل يستولي على النفس فتتعطل النفس عن غير التفكر ولذلك يحتاج اكثر الاحلام الى التعبير ٭

﴿الفصل الحادي والعشرون في امكان اجتماع التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة﴾

﴿الفصل الحادي والعشرون في امكان اجتماع التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة﴾

(ربما ظن) بعض الناقصين الناظرين في ظواهر المكنونات ان النفس لا تقوى على استحضار ادراكين وعلمين (وليس الامر كما ظنوا) بوجوه ثلاثة ٭

(الاول) انا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فتصور الموضوع وتصور المحمول لا بد من حصولهما دفعة لان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي

عليها في وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق فكان يجب ان يتعذر الحكم ابدا •

(الثاني) اذا عرفنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مثل الجنس وحده او الفصل وحده مفيدا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة واحدة لاستحال حصول العلم في وقت من الاوقات بحقيقته (فهذا بيان) امكان حصول التصورات الكثيرة • واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال حصول العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة •

(الثالث) العلم بوجود المضافين حاصل معاً وكذلك العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم وهو يدل على ما قلناه (ومما يحقق ذلك) في التصورات والتصديقات ان الله تعالى والعقول المفارقة لا يمكن ان يكون شيء من تعقلاتها موجودا بالقوة بل لا بد من حضورها وحصولها باسرها بالفعل وكذلك النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا بد وان تصير معلوماتها باسرها حاضرة بالفعل •

(فان قيل) فنحن نجد من انفسنا اذا اقبلنا باذهاننا على ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال على ادراك شيء آخر (فنقول) حله مبني على مقدمة وهي ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي فانا اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ فظهر في خيالنا اثر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا قلبناه وقلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب و تنعكس •

(فاذا

(فاذا عرفت ذلك فنقول) ربما نساعد على ان القوة الخيالية لاتقوى على استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة دفعة واحدة لانها كيف كانت لاتتم الا بآلة جسمانية واما القوة العقلية فانها تقوى على ذلك والذى نجد من انفسنا كالتعذر عائدالى القوة الخيالية لاالى القوة العقلية •

﴿ الفصل الثانى والعشرون فى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لايوجب العلم بالعلة ﴾

(الفصل الثانى والعشرون فى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الخ)

(قيل) ان العلة اما ان تكون لذاتها مؤثرة فى المعلول اولا تكون لذاتها مؤثرة فى المعلول فان لم يكن تاثيرها فى المعلول لذاتها بل لابد من اعتبار قيد آخرلم تكن هى العلة بل العلة هى ذلك المجموع ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى الاول الى ان ينتهى الى شىء يكون هو لذاته موجبا لذلك المعلول فمن عرف ذلك الشىء لابعنوان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لالغيرها علة لذلك المعلول فمتى علمت وجب ان تعلم على هذا الوجه ومتى علم منها انها علة لذلك المعلول وجب ان يحصل العلم بذلك المعلول لان العلم باضافة شىء الى شىء يتضمن العلم بكلا المضافين فاذا يجب ان يحصل من العلم بالعلة العلم بالمعلول •

(اقول) ان هذا يدل على اعتراف القول بحصول علمين دفعة واحدة فان عند التصديق بوجود العلة يجب التصديق بوجود المعلول•

(ولنرجع الى غرضنا) فان قيل يلزم على هذا الامر انا اذا عرفنا حقيقة شىء نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثانى ومن الثانى الثالث حتى نعرف جميع اللوازم دفعة واحدة ولو كان الامر كذلك لما خفى علينا شىء اصلا•

(وحله) من وجهين (الاول) التزام ذلك وهو انا متى عرفنا ماهية شيء وحقيقته فلابد وان نعرف جميع لوازمه لكنا لا نعرف حقيقة شيء من الاشياء وانما فايتنا ان نعرف لوازمها وصفاتها (١)•

(فان قالوا) هذا باطل من وجهين (الاول) ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهية ايضاً لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم ان يكون العلم بها علة للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بسائر الصفات (الثانى) وهو انكم افتيتم ه انا علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضرا ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات نفسنا ولوازمها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال حاصلا من غير كسب

(والجواب) عن الاول انه من الجائز ان تكون الصفات لازمة للموصوفات لكن الموصوفات لا تكون لازمة للصفات فان الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها ان تكون مساوية لقائمتين وتساوى القائمتين لا يلزمها الزوايا الثلاث من المثلث اذ ليس كل ما يساوى القائمتين فهو الزوايا الثلاث من المثلث بل الخط القائم على خط آخر قياما غير متساوى الميل تحدث عنه زاويتان متساويتان للقائمتين فبطل دعواهم •

(فان فرضوا الكلام) فى لازم مساو فعند ذلك نجيب بجواب شامل وهو ان اللوازم معلولات الماهية وستعرف ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فتبين الفرق بين الموضعين •

(واما الثانى) فيمكن الجواب عنه على طريقين (الاول) ان نقول المعلوم بالبداهة لنا من انفسنا وجودها واما حقيقتها فهي غير معلومة لنا بالبداهة بل بنوع من النظر

(١) ما ذكر المصنف ههنا الحل الثانى ١٢ ه يبتنم

النظر والفكر وهذا الجواب غير مرضي على ما ستعرف •

(الطريق الثاني) ان نقول اللوازم على قسمين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ونعني بالاعتبارية مالا يكون لها ثبوت الا عند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاتها غنية عن الموضوع وكونها حادثة وباقية فان الغنى عن الموضوع قيد سلبي ولو كان ذلك وصفا ثبوتيا لكانت للشيء الواحد صفات غير متناهية لاجل سلب امور غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية •

(وايضاً) فالحدوث والبقاء لو كانا وصفين ثبوتيين لزم التسلسل على ما عرفت فعلمنا ان امثال هذه الصفات مما لا وجود لها في الخارج فاذاً تلك الماهية لا تكون علة لتحقق هذه الصفات مطلقا حتى يكون العلم بها علة للعلم بهذه الصفات مطلقا بل انما تكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل بها لا مطلقا ايضاً بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بماهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة والملتفت اليها علة للعلم بوجود امثال هذه اللوازم فاما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها على الادراك والتحريك فان القدرة صفة حاصلة للنفس لا يتوقف على الفرض والاعتبار فلا جرم من عرف ذاته فقد عرف هذه الصفة •

(فان قيل) ذات العلة مغايرة لماهية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدء الاول القائم بذاته علة هذا خلف (وايضاً) فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هذا خلف واذا ثبتت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة

بالقياس الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت العلية لها العلم بذات المعلول •

(فنقول) علية العلة لا يمكن ان تكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات العلة والا كانت علية العلة لتلك العلة زائدة على ذات العلة وذلك يوجب التسلسل فاذاً علية العلة نفس ذاتها المخصوصة فيلزم من العلم بها العلم بالمعلول •

(فان عادوا) وقالوا لا شك ان لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الآخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر •

(فنقول) انهما وان كانا متباينين في الحقيقة الا ان المعلول لما كان لازما للعلة وجب ان يكون العلم بالمعلول لازما للعلم بالعلة لان التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي فاذا لم تكن بين العلة والمعلول واسطة وجب ان لا تكون بين العلم بهما واسطة هذا ما يمكنني ان اقوله في تقرير هذا الدليل (ومما يدل) على ذلك انا ابدا نستدل بالاسباب على مسبباتها فاذا رأينا ملاقاة النار مع القطن تيقنا بالاحراق واذا رأينا الثقل مع عدم المانع تيقنا بالهوى وليس ذلك الا لاجل ان العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب (ولقائل ان يقول) انما عرف ذلك بالحس لا من العلم بماهية العلة •

(واما بيان) ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فلما نقول ومن الله التوفيق ان استناد المعلول الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل بالوجود والعدم اذ لو كان له في ذاته استقلال اما بالوجود او بالعدم لاستحال استناده الى العلة ثم ان عدم الاستقلال في الوجود او العدم هو الامكان فاذاً حاجة المعلول الى العلة واستناده اليها لاجل الامكان والامكان لا يحوج الى تلك العلة من حيث

هي هي والا لكان كل ممكن مستندا اليها لكون الامكان امرا واحدا بل الامكان يحوج الى علة مطلقة فلاجرم لا يكون العلم بالمعلول موجبا للعلم بحقيقة العلة المخصوصة ولما كان الامكان علة للحاجة الى العلة المطلقة لاجرم كان العلم بالامكان سببا للعلم بالحاجة الى علة ما *

(واما العلة) فان اقتضاء ها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذاً عليتها لا بدوان تكون من لوازمها ثم ان العلة المعينة لا تقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا يتخصص الا بقيد آخر فلا يكون المفروض علة هذا خلف فاذاً العلة بحقيقتها المخصوصة تقتضي ذلك المعلول المعين فلاجرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بالمعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلاجرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة المعينة اصلا *

(فان قيل) فاذا كان المعلول المعين لا يقتضي العلة المعينة فلما ذا استند اليها دون غيرها (فنقول) المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة تقتضي معلولا معينا فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضائها لذلك المعلول ولما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في ذلك المعلول استحال ان تؤثر فيه علة اخرى لامتناع ان تؤثر فيها وقع بعلة علة اخرى (وهذا غاية التحقيق) في هذا المقام مع اني ما رأيت احدا قبلي ذكر قليلا من مسائل هذا الباب فضلا عن الخوض في مثل هذه الدقائق *

(وقد ذكرت) في بعض كتبي ان العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول مطلقا كيف كان بل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بشرط تصور ماهية المعلول واستدللت على ذلك بان العلية وصف اضافي والامور الاضافية لا تستقل باقتضائها احد المضافين والا لوجدت تلك الاضافة لذلك الشيء وحده

عند عدم غيره وذلك محال فاذاً لا يلزم من العلم باحد المضافين العلم بتلك الاضافة فلا يلزم من العلم بذات العلة العلم بالعلية بل العلم بذات العلة علة للعلم بالمعلول بشرط حصول تصور المعلول لان الوصف الاضافى اذا كان معلولا لمجموع المضافين لا جرم كان العلم بهما معاعلة للعلم بالوصف الاضافى واما الآن فلما ثبت ان العلية لا يمكن ان تكون وصفا ثبوتيا بل ليس ها هنا الاذات العلة وذات المعلول ولا شك ان ذات العلة من حيث كونها تلك الذات المخصوصة علة لذلك المعلول لا جرم لزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول مطلقا *

﴿ الفصل الثالث والعشرون في ان العلم بذوات الاسباب انما يحصل من العلم باسبابها ﴾

(لا يخفى عليك) ان اليقين التام انما يحصل اذا كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي فالذى له سبب لا بد وان يكون لذاته ممكنا والا لامتنع استناده الى السبب والممكن لذاته لا يقتضى الوجود لذاته لان الممكن من حيث هو ممكن ليس له الا تساوى الوجود والعدم والشيء من حيث انه وجوده ليس ارجح من عدمه يمتنع ان يكون وجوده ارجح من عدمه فاذاً النظر اليه من حيث هو هو لا يقتضى العلم بوجوده والنظر الى ما لا يكون سببا له لا يقتضى ذلك ايضاً بل الشيء كما انه انما يوجد بسببه فكذلك العلم الحاصل بوجوده لا يحصل الا من العلم بسببه وكما انه بالنظر الى سببه يصير واجب الوجود ممتنع التغير فكذلك العلم به بالنظر الى العلم بسببه يصير واجب الوجود ممتنع التغير وذلك هو اليقين التام فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادى لا يحصل الا من مباديها *

(فان قيل) انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون

(الفصل الثالث والعشرون في ان العلم بذوات الاسباب الخ)

* بسبب العلم بسببه

علة للباني بل الامر بالعكس (فنقول) العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء الى الباني واحتياج البناء الى الباني حكم لاحق لذات البناء لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم ان العلم بحاجة امر الى امر لما كان مشروطاً بالعلم بكل واحد من الامرين لا جرم صار الباني معلوما بالضرورة عند حصول العلم بالاضافة اليه •

(واما الاعتقاد الحاصل) لا من جهة السبب ولو كان في غاية الوكادة (١) ونهاية القوة الا انه ليس بممتنع التغير بل هو في معرض التغير والزوال لانه ليس ملتفتا اليه من جهة سببه فيكون ممكن التغير •

(واما الشيء الذي) يكون غنياً عن السبب والمؤثر فاما ان يكون العلم به اوليا بديهيا واما ان يكون ما يؤسا عن معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا تعرف ماهيته وحقيقته ولذلك فان واجب الوجود هو البرهان على الكل وليس شيء غيره يكون برهانا عليه على ما اورد في القرآن (شهد الله انه لا اله الا هو) وقال ايضاً (قل اي شيء اكبر شهادة قل الله) هذا ما قيل في هذا الفصل وان كان فيه بحث كثير •

﴿ الفصل الرابع والعشرون في ان الشيء اذا علم بسببه لا يعلم الا كليا ﴾

(الفصل الرابع والعشرون في ان الشيء اذا علم بسببه لا يعلم الا كليا)

(برهانه) انا اذا علمنا ان الالف مثلا موجب للباء فالباء من حيث انه باء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه وكونه معلولا للالف لا ينافي ذلك فاذاً الباء الذي هو معلول الالف لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه فاذاً الشيء اذا علم بسببه لا بد وان يعلم كليا •

(ولقائل ان يقول) السواد مثلا اذا تشخص وتعين فلا بد وان يكون تشخصه لسبب فاذا عرف سبب تشخصه فلا بد وان يعرف ذلك التشخص

(١) الوكادة الوثاقة ١٢

لما ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ففي هذه الصورة قد علم الشيء بسببه لا على الوجه الكلى بل على الوجه الجزئى •

(واما بيان انه) كيف يمكن ان تعلم الجزئيات على الوجه الكلى فانك اذا علمت الحركات السماوية كلها فلا بد وان تعلم كل كسوف وكل اتصال و انفصال جزئى يكون تعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف معين انه كسوف يكون بعد زمان حركة تكون لكذا من كذا بشرط كذا وتعرف انه يكون بينه وبين كسوف سابق عليه اومتأخر عنه مدة كذا حتى لا يبقى عارض من عوارض ذلك الكسوف الا وقد علمته لكنك علمته كليا فانك علمت ان الكلي وان اعتبر فيه الف شرط فانه لا يخرج عن معنى الكلية فان المفهوم من ذلك الذى تقيده بالف قيد لا يمنع نفس تصوره عن ان يحمل على كثيرين الا اذا عرفت بحجة خارجية انه لا يكون ذلك الا واحدا •

﴿ الفصل الخامس والعشرون في ان العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها ﴾

(الفصل الخامس والعشرون في ان العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها)

(اذا علمنا) من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد من الدار فاما ان يبقى العلم الاول اولا يبقى فان بقى لم يكن علما بل كان جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير هاهنا اظهر (وقال بعضهم) العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء (وهذا باطل) لوجهين •

(الاول) انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد نحو ان نعلم ان الليل سيوجد ثم وجد الليل ونحن في مكان لا نميز فيه بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك وكذلك لو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس سيكون لها طلوع بعد وقتنا هذا

ثم

ثم طلعت ان تكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا ضياءه هاذ فيناعلم بذلك ولوجب اذاعلمنا في وقتنا هذا ان زيدا سيدخل الدار عند اول ماتطلع الشمس وطلعت الشمس ودخل زيدان نعلم كلا الامرين وان لم نشاهد طلوع الشمس ولا اخبرنا بذلك ولا بدخول زيدلان الذي فينا هو علم بذلك ولما بطلت هذه التوالي ضرورة كان المقدم باطلا.

(الثاني) ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم فكما ان كون الشيء سيوجد مغائر لكونه موجوداً بل منافله من حيث ان المعنى بقولنا ان الشيء سيوجد ان الذي هو معدوم في الحال يتحقق له وجود في الزمان المستقبل واذا كان المعلومان في نفسهما متغائرين ومتنافيين وجب ان تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغائرة و متنافية.

﴿ الفصل السادس والعشرون في ان العلم قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا ﴾

(التعقل) لايخلوا ما ان يكون مبدأ لوجود الصورة المعقولة في الخارج اولايكون والاول يسمى فعليا والثاني انفعاليا (اما الاول) فذلك مثل المهندس اذا ارتسم في خياله شكل معين بهيئة معينة فان ذلك التصور يصير مبدأ لحصول ذلك في الخارج بل جميع الافعال الحيوانية والانسانية لاوجود لها في الخارج الا بسبب العلم بما فيها من المنافع اوالظن اوالاعتقاد بكونها كذلك فالصائم في الصيف الصائف اذاعلم انه لاتبعة عليه في شرب الماء البارد لافي الحال ولافي المآل لابدوان يصدرعنه ذلك الفعل والعالم بما في دخول النار من المضار لابدوان يصير مضطرا الى الامتناع منه فهذه الادراكات الكلية تارة والجزئية اخرى علة لحصول هذه الافعال في الخارج الاان تصورات النفس الانسانية لا تؤثر في وجود تلك المتصورات الابواسطة الآلات

والأدوات واما اذا كان الفاعل غنيا عن الآلات و الا دوات كان مجرد تصوره سببا لحصول ذلك المتصور في الخارج فهذا هو العلم الفعلى (واما العلم الانفعالى) فهو الذي يكون وجود المعلوم متقدما على وجود العلم مثل من نظر الى البناء وتصور منه صورة فذلك التصور هو العلم الانفعالى (ويجب ان يعلم) ان العلم الفعلى افضل من العلم الانفعالى كيف لا ونحن نعلم ان علم امرىء القيس بقصيدته اشرف واكمل من علم من تعلمها منه *

﴿ الفصل السابع والعشرون فى تفسير العقل ﴾

(يجب ان يعلم) ان الانسان له قوتان عاملة و عاقلة (فاما العاملة) فلا شك ان الافعال الانسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب و قد يحتاج فيه الى كسب فاكتسابه انما يكون بعقد مات تلائمها فاذا تحقق هاهنا ثلاثة امور (احدها) القوة التي يكون بها التمييز بين الامور الحسنة وبين الامور القبيحة (وثانيها) المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة (وثالثها) نفس الافعال التي توصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعانى الثلاثة باشتراك الاسم *

(واما القوة العاقلة) فاعلم ان الحكماء تارة يطلقون اسم العقل على ادراكات هذه القوة وتارة على نفس هذه القوة *

(اما الاول) فهو ان العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة وفى هذا الموضع يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب (واما الثانى) فيقولون لا شك ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقائق الاشياء فلا يخلو اما ان تكون خالية عن كل الادراكات اولا تكون خالية فان كانت خالية مع

والعلم انها

(الفصل السابع والعشرون فى تفسير العقل)

انها تكون قابلة لتلك الادراكات فهي كالهيولى التي ليس لها الا طبيعة الاستعداد فتسمى في تلك الحالة عقلا هيولانيا (وان لم تكن خالية) فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم تحصل فيها الا الاوليات التي هي الآلة في اكتساب النظريات فتسمى في تلك الحالة عقلا بالملكة اى لها قدرة الاكتساب وملكة الاستنتاج ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن سائر النفوس بكثرة الاوليات وسرعة الانتقال منها الى النتائج سميت قوة قدسية والا فلا (واما ان كان) قد حصل لها مع تلك الاوليات تلك النظريات ايضاً فلا يخلو اما ان تكون تلك النظريات غير حاصلة بالفعل ولكنها بحال متى شاء صاحبها استحضرها بمجرد التذكر وتوجه الذهن اليها او تكون تلك النظريات حاضرة بالفعل حاصلة بالحقيقة حتى كأن صاحبها ينظر اليها فالنفس في الحالة الاولى تسمى عقلا بالفعل وفي الحالة الثانية تسمى عقلا مستفادا فاذاً احوال مراتب النفس الانسانية اربع لا مزيد عليها حالة الخلو المحض وحالة حصول الاوليات فقط وحالة حصول النظريات عند مالا تكون حاصلة وحالة حضور تلك النظريات فاسم العقل واقع على هذه المراتب الاربع باشتراك الاسم (وقد يقال) العقل لكل جوهر مجرد عن المادة ولو احقها اصلا (والكلام) في انبائه تم في شرح احواله سيأتي في الفن الخامس من احكام الجواهر انشاء الله تعالى *

﴿ الفصل الثامن والعشرون في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم ﴾

(وهي) الشعور والادراك والفهم والعلم والمعرفة والاحاطة والفكر والذكر (اعلم) ان الادراك هو اللقاء والوصول في اللغة وهو مطابق للمعنى

المقصود منه في الحكمة لان المدرك يصل الى ماهية المدرك لاجل انطباع صورته فيه (واما الشعور) فهو ادراك بغير استثبات ولا تصور تام وهو اول مراتب وصول المعنى الى النفس فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى يقال لذلك تصور فاذا بقي بحيث انه لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر (والمعرفة) قد جعلها الشيخ عبارة عن ادراك الجزئيات (والعلم) عبارة عن ادراك الكليات (وقيل) المدرك اذا ادرك شيئا حفظ اثره في نفسه ثم ان ادركه ثانيا وادرك مع ادراكه له انه هو ذلك المدرك الاول قيل للادراك الثانى بهذا الشرط معرفة (فيقال) عرفت هذا الرجل وهو فلان الذى رأيته في وقت كذا فالمعرفة تكرار التصور والتصور استقرار الادراك والادراك اللقاء والوصول (والفهم) تصور المعنى من لفظ المخاطب (والافهام) هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع (واما العلم) فانه تصور يكون معه تصديق وهو اثبات معنى لمعنى اونفيه عنه (وبالجملة) فانا نقول كل ادراك فلا يخلو اما ان يكون المدرك للمدرك حاصلا بحيث لا يكون منسوبا الى شيء آخر بانه هو اوليس هو اوبانه ذوهو اوليس ذوهو واما ان تحقق فيه هذه النسبة فالاول هو التصور والثانى هو التصديق *

(واخطأ من قال) الادراك اما تصور واما تصديق فان صيغة اما للعناد وليس بين التصور والتصديق عناد فان التصور شرط التصديق فانى يعانده * (بل الصحيح ان يقال) التصور اما ان لا يكون معه تصديق واما ان يكون معه ذلك واذا عرفت ذلك فالصدق هو ان يكون حكمك بتلك

النسبة

النسبة مطابقا لما في الوجود و التصديق هو الموافقة على هذه المطابقة وهو قبول ذهن السامع لذلك والكذب مخالفة الحكم للوجود والتكذيب هو الموافقة على تلك المخالفة فظاهر منه أن كل تصديق فلا بد فيه من التصور ولا ينعكس و اما سائر الالفاظ مثل الحدس و الذكاء و الفطنة فسيأتي تفسيرها في علم النفس *

﴿ الطرف الثاني الكلام في العاقل وفيه ستة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في ان العاقل يجب ان يكون مجردا عن المادة والبرهان عليه مذكور في كتاب النفس ﴾

﴿ الفصل الثاني في ان كل مجرد فانه يجب ان يكون عاقلا لذاته ﴾

(حاصل ما رأيناه) ووجدناه بعد التفحص التام والتصفح لكلام القدماء والمحدثين من المحققين طرق ثلاثة (الاول) ما اورده الشيخ في كتاب المبدء والمعاد وهو انه اقام الدلائل اولا على ان الصورة المجردة اذا اتحدت بالجوهر المجرد صيرته عقلا بالفعل على ما حكيناه في الفصل الخامس من هذا الباب ثم قال بعد ذلك الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرته عقلا بالفعل فاذا كانت الصورة المجردة قائمة بذاتها كانت اولى بالعقلية فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذي هي فيه مسخنا فلو انها كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذلك الجسم اذا صار قابضا للبصر بسبب حصول السواد فيه فلو كان السواد قائما بذاته كان اولى بان يكون قابضا للبصر (وهذه الطريقة مبنية) على القول بالاتحاد وهو باطل *

(الطريق الثاني) انهم قالوا كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاته المجردة حاضرة لذاته المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد

(الفصل الاول في ان العاقل يجب ان يكون مجردا عن المادة)

فاذاً كل مجرد فانه يعقل ذاته •

(اما بيان) ان كل مجرد فان ذاته حاضرة عند ذاته فلان الشيء اما ان يكون قائماً بذاته وموجود الذاته واما ان يكون موجودا لغيره وقول من يقول (ربما يكون الشيء موجودا ولا يصدق عليه انه لذاته اولغيره) كلام باطل وليس له حاصل فان هذا الخيال انما جاء من توهم ان حضور الشيء عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند التغاير ونحن قد بينا كيفية الحال فيه فيما مضى وذكرنا ان الاضافة يكفي في تحققها تعدد الاعتبارين • وايضاً فلانا نعقل ذواتنا وانما نكون عاقلين لذواتنا اذا كان العاقل منا هو المعقول وذلك يدفع القول بالحاجة الى التغاير • وايضاً فلانا نقول ذاتي و ذاتك فعلمنا ان هذه الاضافات غير مستدعية للتغاير •

(واما بيان) ان الشيء المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد اما على قول من يقول ان هذا التعقل هو هذا القدر فالكلام ظاهر واما على قول من يقول التعقل حالة اضافية مشروطة بالحصول فالكلام ايضاً ظاهر لان حصول تلك الحالة الاضافية غير متوقف الا على حصول هذا الشرط فتى حصل الشرط المفيد للاستعداد التام وجب حصول المشروط •

(يبقى فيه اشكال واحد) وهو ان حصول الشرط انما يكفي في حصول المشروط لوكان المقتضي حاصلا فلعل بعض المجردات حقائقها مقتضية لتلك الاضافة فلا جرم تحصل تلك الاضافة عند حصول الشرط و بعضها لا يقتضي تلك الاضافة فلا جرم لا يجب فيها افاضة تلك الاضافة • وان حصلت الشرائط باسرها (والجواب) ان المقتضي لحصول هذه الاضافة

ولا يجب فيها اضافة تلك الصورة هو

هو حضور الصورة بشرط كون الصورة مجردة وكون الموصوف بها مجرداً فاذا قد حصل المقتضى مقروناً بشرطه وجب ترتب الاثر عليه وهذا الموضع يستدعي مزيد تقرير ولعل الله تعالى يكشف عن حقيقة الحق فيه •

(الطريق الثالث) قالوا كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وكل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة فانها يصح ان تكون عاقلة فكل ذات مجردة فانها يصح ان تكون عاقلة (اما بيان) ان كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة فالامر فيه ظاهر •

(فان قيل) ان ماهية البارى سبحانه وحقيقته لا يصح ان تكون معقولة للبشر بالاتفاق (فنقول) من زعم ان ماهية البارى تعالى غير معقولة فقد عينه وامكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة البارى هي الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصوراً وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان تكون حقيقة البارى معقولة بتمامها (واما على مذهبنا) فلا يمكننا ان نقول ذلك واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وجب علينا صحة كونها عاقلة لانا اذا عقلنا ذلك المجرد امكننا ان نعقل معه شيئا آخر وقد عرفت ان تعقل الشيء لاجل حصول صورة مساوية لذلك المعقول في العاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا آخر فقد تقارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان تتوقف على حصولهما في العقل او لا تتوقف والقسم الاول باطل فانه لو توقفت صحة مقارنتها على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولها في الجوهر العاقل عبارة عن مقارنتها لزم ان تكون صحة مقارنتها موقوفة على مقارنتها فيكون وقوع الشيء سابقاً على صحة وقوعه و ذلك محال فاذاً صحة مقارنة الصورتين لا تتوقف على

د النسبة

حصولهما في الجوهر العاقل فاذاً صحة تلك المقارنة من لوازم ماهيتها فاذا قد رنا ان الماهية المعقولة تكون موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك انما يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة فانها يصح ان تكون عاقلة وستعرف ان واجب الوجود كل ما يصح عليه فانه يجب ان يكون حاصلا له لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته فاذاً واجب الوجود يعقل غيره وكل ما يعقل غيره فانه يمكنه ان يعقل انه يعقل وفي ذلك امكان عقله لذاته فاذاً واجب الوجود يمكنه ان يعقل ذاته كما بينا فاذاً واجب الوجود يعقل غيره ونفسه ٭

(واعلم) ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الباري عاقلا لذاته ثم يقولون ان ذاته علة لغيره والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لغيره وبالطريقة الثالثة يثبتون كونه عاقلا لغيره ثم يقولون والعاقل لغيره يكون عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان (هذا غاية ما حصلناه) في هذا الباب من كلام المتقدمين والمتأخرين ٭

﴿ الفصل الثالث في ان كل ما كان مجردا عن المادة وعلائقها يجب ان يكون عقلا بالفعل ﴾

﴿ الفصل الثالث في ان كل ما كان مجردا عن المادة وعلائقها يجب ان يكون عقلا بالفعل ﴾

(اما ان كل مجرد) عن المادة فانه يكون مدركا لذاته فالوجه فيه ماذكرنا (واما بيان) انه يصح ان يدرك غيره فبالطريقة الثالثة ومتى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لغيره لانه اذا كان مجردا عن المادة وعلائقها لم يكن موردا للتغيرات واذا لم يكن مورد التغيرات فكل ما امكن له وجب ان يكون حاصلا له اذلو لم يكن حاصلا لاستحال ان يصير حاصلا الا عند تغير

يعرض له فيكون ذاته متغيرا وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فثبت انه يجب ان يكون عقلا بالفعل لكل ما يصح منه ادراكه (فهذا ما يمكن) ان تكلف في تصحيح هذا المشهور •

(ثم ان بعضهم) كتب الى الشيخ فيه اشكالا فقال الذي يدرك منا المعقولات قد بان انه مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان تكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك (وان قلتم) انه بسبب اشتغاله بالبدن معوق عن افعاله (قلنا) لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك (فاجاب الشيخ) بان قال ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة تجريدا تاما حتى لا تكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة يتشخص بها ويتهيأ لاجلها للخروج الى الفعل (والبرهان الذي) يقوم على ان كل مجرد من المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد بالتجريد التام (ثم ليس من العجب المستنكر) ان يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشتغل عن شيء يشغل بشيء •

الفصل الرابع في ان تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته وان ذلك حاضر ابدا

الفصل الرابع في ان تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته وان ذلك حاضر ابدا

(قيل) لما ثبت ان تعقل الشيء لاجل حضور صورة المعقول عند العاقل فتعقل الشيء لذاته لاجل حضور ذاته عند ذاته فلا يخلو اما ان يكون لاجل حضور نفس ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته (وهذا الثاني) باطل لان تلك الصورة اما ان تكون مساوية لذاته في النوعية والحقيقة او مخالفة لها والاول باطل لان تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية اذا حلت في ذاته فحينئذ لا تتميز احداهما من الاخرى لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز حاصلا فلا تكون الاثنينية حاصلة

وقد فرض حصولها هذا خلف (وان كانت) الصورة مخالفة لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل لتعقل ما تلك الصورة ماخوذة عنه و ظاهر ان تعقل الشيء لذاته ليس الا لحضور ذاته عند ذاته ثم لاشك ان ذلك الحضور دائم فذلك التعقل يجب ان يكون دائماً (ومما يدل على دوام هذا التعقل) ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه ان ادراكه لنفسه دائم ابدا فان النائم اذا هرب من البرد لم يكن هربه من البرد المطلق بل من برد اصابه ووصل الى ذاته والعلم بوصول البرد اليه يتضمن العلم به وكذلك القاصد الى فعل من الافعال لم يكن قصده الى حصول ذلك الفعل مطلقا بل الى حصول ذلك من جهة وذلك يتضمن العلم بذاته (وبالجملة) فمتى كان الانسان يحاول فعلا ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق والى التحريك المطلق بل الى ادراك يصدر منه ويحصل له وكذلك القول في التحريك وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان بنفسه وذاته دائم حاضر ابدا (ويجب ان يعلم ايضاً) انه لايجوز ان يكون علمي بنفسي لاجل الاستدلال بفعلي على نفسي لانه لايخلو اما ان استدل بالفعل المطلق او استدل بفعل صدر عني فان استدللت بالفعل المطلق والفعل المطلق يحتاج الى فاعل مطلق لا فاعل هو انا و ان استدللت بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم فعلي لزم الدور وهو باطل فدل ذلك على ان علمي بنفسي ليس بتوسط فعلي ٭

﴿ الفصل الخامس في ان تعقل النفس الناطقة لغيرها ليس امرا ذاتيا لها ولا لازما ﴾

(الفصل الخامس في ان تعقل النفس الناطقة لغيرها ليس امرا ذاتيا لها ولا لازما)

(انه قد وقع) لبعض القائلين بقدم النفوس البشرية انها تعقل المعقولات

لذواتها

لذ واتها (واحتجوا عليه) بان قالوا لوكانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها اويكون عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقلة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال وان كان عرضيا مفارقا فالاعراض المفارقة انما تطرأ على الامور الذاتية فلولا ان كونها عالمة بالاشياء امر ذاتي ولم يكن خلوها عن العلم امرا عرضيا لها *

(ثم قالوا) انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره منعها عن الالتفات الى ما لها في خاص ذاتها *

(ونحن نقول) ان هذا باطل لان الصورة العقلية اما ان تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل اولا تكون فان كانت حاضرة بالفعل وجب ان يكون لها شعور بذلك الحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضرة بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا لان الامور الذاتية لا تكون مفارقة زائلة *

(واما قولهم) خلوها عن العلوم امر ذاتي او عرضي (فنقول) لسنا نقول ان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نقول انها لا تقتضي وجود العلم بل العلم لها ممكن الحصول فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوم واجب العدم او كل ممكن موجودا *

﴿ الفصل السادس في ان التعلم ليس بتذكر ﴾

(المحققون) من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من يقول علم النفس بالمعلومات امر ذاتي لها تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت

(الفصل السادس في ان التعلم ليس بتذكر)

بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة ه (وعند ذلك) قالوا التعلم تذكر ه واحتجوا عليه بان قالوا التفكر طلب فالطالب لا يخلو اما ان يكون طالباً لما يعلمه او لما لا يعلمه وطلب المعلوم محال وطلب ما لا يعلم ايضاً محال لانه اذا وجده كيف يعرف انه هو الذي كان مطلوباله فان الذي لا يعرف العبد الآبق فاذا وجده كيف يعرف انه هو ذلك العبد فاما اذا قلنا بان هذه العلوم كانت حاصلة بالفعل والتفكر تذكر لها فلاجرم اذا وجدها لا بد وان يعرفها (والجواب) ان البرهان على حدوث النفس سيأتى (وحل هذه الشبهة) ان كل قضية فهي مركبة من موضوع ومحمول ويجب ان يكون الموضوع والمحمول متصورين وان لا يكون تصورهما مطلوبا بل يكون المطلوب هو ايقاع النسبة بينهما بالثبوت او اللاثبوت فاذا اوقعت الفكرة تلك النسبة عرفنا ان المطلوب قد حصل (وبالجملة) فالمطلوب وان كان مجهولا من وجه الا انه معلوم من وجه آخر ه وهو كون اجزائه متصورة معلومة والمطلوب المجهول اذا كانت له علامة معلومة فاذا وجده الطالب وعرف تلك العلامة فلا بد وان يعرف انه هو الذي كان مطلوبا له كما ان العبد الآبق اذا كانت له علامة لا يشاركه فيها غيره فالعالم بتلك العلامة اذا وجده ه لا بد وان يعرفه فكذلك هاهنا ه

﴿ الطرف الثالث الكلام فى المعقول ه وفيه ثلاثة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في ان حقائق الاشياء يمكن ان تكون معلومة للبشر ﴾

(ربما يجرى) في الكتب ان الحقائق المركبة هي التي يمكن معرفتها لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها فاما البسائط فانها لا تدل حقا ئقها بل الغاية القصوى ههنا تعريفها بلوازمها (مثل ان يقال) النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه

(الفصل الاول في ان حقائق الاشياء يمكن ان تكون معلومة للبشر)

ه العلم تذكر

منه هو كونه محركا للبدن واما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ٭

(ويحتجون على ذلك) بان الاختلاف في ماهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم انا لو عرفنا حقائق الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبا بالبرهان (فانا نقول) ان الحقائق البسيطة يمكن ان تكون معقولة (وبرهانه) ان المركبات لابد وان يكون تركيبها من البسائط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط اذ هي غير معقولة كانت المركبات ايضا غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان تكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة فبسائطها غير معقولة فهي ايضا غير معقولة (وبالجملة) فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذاً القول بان البسائط لا يصح تعقلها يوجب ان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله٭

(واما قوله) انا لو عرفنا ماهية الشيء لعرفنا جميع لوازمها (فنقول) هب انا لا نعرف حقيقة شيء من الملزومات لكن الكلام في ان البساطة هل تكون مانعة من المعقولية فقلنا لا نعرف حقيقة الملزومات لكنا نعرف لوازمها البسيطة وقد بينا ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة ٭

(الفصل الثاني في ان المعدوم كيف يعلم)

(كل ما كان معلوما) فلا بد وان يكون متميزا عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فهو موجود فاذاً كل معلوم فهو موجود وينعكس انعكاس النقيض

(الفصل الثاني في ان المعدوم كيف يعلم)

ان مالا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة مثل انا نعلم عدم شريك الله وعدم اجتماع الضدين فكيف يمكن الجمع بين هذين الاشكالين (فنقول) المعدوم لا يخلوا ما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضدالله فذلك انما يعقل لاجل تشبيه بامر موجود مثل ان يقال ليس لله تعالى شئ تكون نسبته اليه كنسبة السواد الى البياض فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين امور وجودية لاستحال ان يعرف عدم ضدالله تعالى وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض فالعلم به انما يتم بسبب العلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يعقل ثم يقال ان الاجتماع الذى هو امر وجودى معقول غير حاصل من السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها ٭

﴿ الفصل الثالث فى درجات المعلومات ﴾

(من المعلومات) ما يكون وجودها في غاية القوة مثل واجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما يكون وجودها في غاية الضعف حتى تكون كأنها مخالطة للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما تكون متوسطة بين الامرين وذلك مثل الاجسام والالوان وسائر الكيفيات والكميات فالعقول البشرية تعجز عن ادراك القسم الاول لغاية قوتها كما يبهر نور الشمس ابصار الخفافيش وتعجز عن ادراك القسم الثانى لضعفها ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات الضعيفة واما القسم الثالث فهو الذي تقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به ولذلك

فان

فان معرفة الاجرام والابعاد اسهل من معرفة سائر الاشياء وبالله التوفيق فهذا ما اردنا ذكره هاهنا من احكام العلوم وقد بقي منها امور سنذكرها في علم النفس متوكلا على الله وتوفيقه *

﴿ الباب الثاني في القوى والاخلاق * وفيه خمسة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في تلخيص مفهومات القوة ﴾

(ان لفظ) القوة يقال باشتراك الاسم على امور كثيرة ولكنها موضوعة اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يكون مصدر الافعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ويسمى ضده الضعف وكأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدء فهو القدرة وهو كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول التحريكات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن تمام فعله فلا جرم صار اللا انفعال دليلا على الشدة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللا انفعال ثم ان القدرة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان فكان الامكان لازما له *

(واذ ثبت ذلك فنقول) انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير والى ذلك اللازم وهو الامكان (فيقولون) للثوب الابيض

انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن فى الحقيقة فعلا بل انفعالا فانه لما كان المعنى الذى وضع اسم القوة له اولا كان متعلقا بالفعل فهاهنا لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذى يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل•

(ثم ان المهندسين) لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع واحد وبعضها ليس بممكن له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه امر ممكن فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه•

(واذا عرفت القوة) عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضرورى واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطى ضلعاً لمقدار سطحى مفروضا (واما القوة بمعنى الامكان) فقد سلف ذكر احكامها فيما مضى (واما القوة بمعنى غير الانفعال) فهو النوع الثالث من الكيفية فسيأتى تفصيل القول فيه (واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة) فكأنها انواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة فلنتكلم فيها ثم في اقسامها•

﴿ الفصل الثانى فى تحديد القوة بهذا المعنى ﴾

(الفصل الثانى فى تحديد القوة بهذا المعنى)

(القوة مبدء التغير) من آخر فى آخر من حيث انه آخر وانما وجب ان يكون من آخر لان الشئ الواحد لو فعل فى نفسه صفة لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك يمتنع فى المشهور وبتقدير ان لا يمتنع ذلك لكنه لا شبهة فى ان الشئ يمتنع ان يكون مبدأ لتغير نفسه لانه لو كان مبدأ لثبوت صفة لنفسه لدامت تلك الصفة له مادام هذا موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا

متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدء تغيره لا بد وان يكون غيره •

(واما تقسيم القوة) فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقسمان على قسمين آخرين فلا تخلوا اما ان يكون لها بذلك الفعل شعورا ولا يكون فحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة •

(القسم الاول) القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان تكون صورة مقومة واما ان لا تكون بل تكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان تكون في الاجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان تكون في الاجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في الافربيون واما ان كانت عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة •

(القسم الثاني) القوة التي تصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها بها شعور فتلك هي القوة النباتية •

(القسم الثالث) القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية •

(القسم الرابع) القوة التي تصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال فتلك هي القوة الموجودة في الحيوانات فهذه اقسام القوة •

(ويظهر مما قلنا) ان القوة لا يمكن ان تكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صورة جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان تكون الجواهر والاعراض مشتركة في وصف جنسي واما القسم الاول فانما نتكلم فيه في باب المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فلنتكلم فيه هاهنا لانه احد انواع

الحال و الملكة •

﴿ الفصل الثالث في احكام القدرة وفيه ثلاثة مباحث ﴾

(البحث الاول) في انها ليست نفس المزاج والدليل عليه ان المزاج عبارة عن كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهو بالحقيقة من جنس هذه الكيفيات الاربع الا انه يكون منكسرا وضعيفا بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون حكم المزاج من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها لذا كانت صرفة قوية ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست هي نفس المزاج بل هي كيفية تابعة للمزاج •

(البحث الثاني) زعم قوم ان القدرة مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك (فقال) القائل بهذا القول كأنه يقول ان القادر على القيام ليس يقوى على القيام ه اى لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم (وهذا القائل) لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى وليس عندي هذا الاستبعاد في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدأ للتغير فمبدء التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته اولم تكمل ولم تخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مبدئيته ومؤثريته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وحينئذ يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ثم لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل

ه ان القاعد لا يقوى على القيام

كلام

كلام القوم على الوجه الذى فصلناه فاي حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم •

(البحث الثالث) زعم قوم ان القدرة ليست على الضدين فان عنوا به ان هذه القوة ليست قوة تامة على الشيء وضده فقد صدقوا الا ان هذه القوة متى كانت مترددة فيما بين الضدين استحال ان يصدر عنها احدهما لانه ليس احد الجانبين اولى من الآخر ومتى خرجت عن حد التردد لم تكن قوة على الضدين (وان ارادوا به) ان القوة التي انضم اليها مرجح آخر حتى صارت مؤثرة في احد الضدين لا يمكن ان ينضم اليها مرجح آخر حتى تصير مؤثرة في الضد الآخر فذلك باطل •

﴿الفصل الرابع في ان كل جسم يصدر عنه اثر لا بالقسر ولا بالعرض فذلك بقوة موجودة فيه﴾

(الفصل الرابع في ان كل جسم يصدر عنه اثر لا بالقسر ولا بالعرض فذلك بقوة موجودة فيه)

(والدليل عليه) هو ان الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية متفاوتة في الاحياز والآثار فاختصاصها بتلك الآثار لا يمكن ان يكون للجسمية العامة المشتركة فاذاً ذلك الامر زائد على ذات ذلك الجسم وذلك الزائد اما ان يكون جسما او لا يكون (والاول باطل) فان اختصاص ذلك الجسم بتلك المؤثرية دون جسم آخر لا بد وان لا يكون لنفس جسميته العامة فاذاً ذلك المؤثر ليس بجسم فذلك المؤثر اما ان يكون حالا في ذلك الجسم او لا يكون حالا فيه فان لم يكن حالا فيه كانت نسبته الى ذلك الجسم كنسبته الى سائر الاجسام فحينئذ لم يكن اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الاثر عن ذلك المفارق اولى من سائر الاجسام فثبت ان ذلك الاثر انما اختص به ذلك الجسم لحلول قوة موجودة فيه دون سائر الاجسام فاذاً كل اثر يصدر عن جسم فان ذلك

الاثر اذا لم يكن بالعرض ولا بالقسر فلابدوان يكون لقوة موجودةفيه •
(فان قيل) كما ان الاجسام مختلفة في الاعراض فهي ايضا مختلفة في هذه الصور التي هي مبادى تلك الاعراض فاختصاصها بتلك الصورة لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يجب مسابقة تلك الصور او يجوز مسابقة بعضها للبعض (والاول) يوجب استناد كل صورة حاصلة في الحال الى صورة اخرى لا الى نهاية وذلك باطل (والثانى) يدفع اصل الحجة التي ذكرتموها اذ لوجاز استناد صورة حاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها جاز استناد العرض الحاصل في الحال الى عرض سابق عليه فيستند كل عرض الى عرض سابق عليه وحينئذ لا يحتاج الى اثبات الصورة •
(والجواب) ان السبب في اختصاص المادة بصورة معينة هو الصورة السابقة ولا يمكن ان يكون السبب لوجود العرض الحاصل هو العرض المتقدم لوجهين •
(الاول) وهو ان الماء اذا زالت عنه البرودة بملاقاة النار فتى زال المسخن عادت البرودة اليه فعلمنا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند حصول المسخن القسري وهو الذي اعاد البرودة الى الماء عند زوالها بالقسر فعلمنا ان استناد هذه الآثار الى مباد موجودة في الاجسام واما الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل فان الماء اذا عرض له عارض صيره هواء فعند زوال ذلك القاسر لا يعود بطبعه ماء فعلمنا ان الاعراض منتسبة الى الصور والصور لا يجب انتسابها الى صورة اخرى•
(الثاني) وهو ان العناصر اذا امتزجت انكسرت كيفياتها وقد ثبت ان علة الكسر موجودة عند حصول الكسر فلا يخلوا ما ان يكون انكسار

كيفية

كيفية كل واحد منها بكيفية الآخر اوليس بتلك الكيفية بل بمبدئها والاول باطل لانه لوكان انكسار كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الآخر فاما ان يتقدم انكسار احدهما بالآخر على انكسار الآخر به اويكون انكسار كل واحد منها بالآخر مقارنا لانكسار الآخر به والاول محال والا لزم ان لاينكسر الكاسر عما انكسر به لان المغلوب بعد صيرورته مغلوبا لا يمكن ان يصير غالبا مع انه ما قوى على الغلبة عند كونه غير مغلوب والثاني ايضاً محال لان الانكسارين لو وجدا معا وهما معلولا الكاسرين فوجب ان يوجد الكاسر ان معا فعند حصول الانكسارين المغلوبين بسورتى الكيفيتين لزم وجوب حصول سورتى الكيفيتين فتكون الكيفيتان منكسرتين غير منكسرتين وهذا محال فثبت ان انكسار كيفية كل واحد من العنصرين ليس بكيفية العنصر الآخر بل بالصورة الموجودة في العنصر الذى هو مبدء لتلك الكيفية فثبت بهذا وجود هذه القوة ٭

﴿ الفصل الخامس فى الخلق ﴾

(حده انه) ملكة تصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين واحدة على الوجه الذى عرفت وليس ايضاً عبارة عن نفس الفعل بل الخلق عبارة عن كونه بحال تصدر عنه الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا من غير ان يتروى فى حرف حرف اويضرب بالطنبور من غير ان يتروى فى نقرة نقرة وكذلك ملكة العلم ليس ان تحضر المعلومات بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوما ته من غير روية ٭

(واعلم) ان الفضائل الخلقية ثلاث الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها

(الفصل الخامس فى الخلق)

المدالة ولكل واحدة من تلك الثلاث طرفان وهما رذيلان •

(اما الشجاعة) فهي الخلق الذى تصدر عنه الا فعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلا ن •

(واما العفة) فهي الخلق الذى تصدرعنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلا ن •

(واما الحكمة) فهي الخلق الذى تصدرعنه الا فعال المتوسطة بين افعال الجربزة (١) والغباوة وهذان الطرفان رذيلان •

(وظن بعضهم) ان الحكمة العملية هاهنا هى التى تجعل قسيمة للحكمة النظرية حيث يقال الحكمة اما نظرية واما عملية (وذلك باطل) لان المراد بالحكمة العملية هاهنا ملكة تصدرعنها الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة واما اذا قلنا ان من الحكمة ما هو نظرى ومنه ما هو عملى لم نرد به الخلق فان ذلك ليس جزأ من الفلسفة بل نريد معرفة الانسان بالملكات الخلقية بطريق القياس انها كم هى وما هى وما الفاضل منها وما الردئ وانها كيف تحدث من غير قصد اكتساب وانها كيف تكتسب بقصد وايضاً معرفة السياسات المنزلية والمدنية (وبالجملة) المعرفة بالامور التى لنا ان نفعلها وهذه المعرفة ليست غريزية بل متى حصلناها كانت حاصلة لنا من حيث هى معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نخلق خلقا فلا تكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة ولا ايضاً الخلق وتكون عندنا لا محالة معرفة مكتسبة يقينية •

(فالحاصل) ان الحكمة العملية قد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التى جعلت قسيمة

(١) الجربز الخداع الخبيث معرب كربز بالفارسية ١٢

للحكمة

الحكمة النظرية هي العلم بالخلق والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الخلقية الثلاث فهي نفس الخلق وايضاً فالحكمة العملية بالمعنى الاول لا تشارك الحكمة العملية بالمعنى الثاني لان الحكمة العملية بالمعنى الاول ليس علماً بهذا الخلق فقط بل وبسائر الاخلاق من الشجاعة والعفة والسياسات ايضاً فظهر الفرق بين البابين *

(واذا عرفت ذلك) فنقول انهم سموا مجموع الاخلاق الثلاثة عدالة والمقابل للعدالة شيء واحد وهو الجور (فهذا) مايليق بهذا الموضع من شرح الاخلاق والباقي مذكور في كتب الاخلاق د *

(الباب الثالث في الالم واللذة وفيه خمسة فصول)

(الفصل الاول في حقيقة اللذة والالم)

(زعم محمد بن زكريا) ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لاتتم الا بالادراك والادراك الحسي وخصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فان استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلا تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة اللمسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال وهذا باطل لان الانسان قد يستلذ بالنظر الى الصورة الحسنة التي ما رآها وما كان عالما بوجودها حتى لا يقال بان النظر يدفع ضرر الاشتياق (وكذلك) ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب منه لها ولا شوق الى تحصيلها او يتفق له مال عظيم او منصب جليل مع انه لم يكن متوقعاً لها ولا طالباً لحصولها حتى لايقال بان حصول هذه الامور يزيل الم الطلب والتشوق مع ان كل هذه

د في كتاب الاخلاق

الامور لذيذة فبطل هذا المذهب *

(واذا ثبت ذلك فنقول) الغالب على كلام الشيخ ان اللذة ادراك الملائم والملائم هو الكمال الخاص بالشيء وان الالم هو الادراك المنافي فانه ذكر في القانون ان الوجع هو الاحساس بالمنافي وذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم * وذكر ايضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى تشترك في ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة *

(وذكر ايضاً) في الادوية القلبية ان اللذة هي ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه ذكر في هذا الفصل من هذا الكتاب ما هذه عبارته (فقال) سبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها (فظن) ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة *

(اقول) لما جعل الادراك سببا للذة وجب ان يكون مغائراً للذة لان الشيء لا يكون سببا لنفسه (و اقول) انك قد عرفت ان التصديقات المكتسبة كما يجب انتهاؤها الى التصديقات الغنية عن البرهان فكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى التصورات الغنية عن التعريف وكما ان القضايا الحسية لا تحتاج صحتها الى البرهان مثل علم الانسان بالمه ولذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولى ان يكون غنيا عن التعريف فاذاً الالم واللذة حقيقتان غنيتان من التعريف *

(ثم ههنا) بحث لا بد منه وهو ان نعرف ان الحالة التي نجدها من النفس

التى سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم اوامر مغائر لذلك الادراك وبتقدير كونهامغائرة لذلك الادراك اهي معلول ذلك الادراك اومعلول شيء آخر وان كانت لاتوجد الامع ذلك الادراك *

(فهذه امور) لابد من البحث عنها والى الآن لم يصح عندي شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب الى الظن ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه محسوس فلو كان ادراك الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد ادراك سوء المزاج الرطب مع عدم الالم (وبه يثبت ايضاً) ان ادراك المنافي وحده لايكفي في اقتضاء الالم (واما الذى يقال) بعد ذلك من ان المريض قديلتذ بالحلاوة مع انها لاتلائمه بل تمرضه وينفر من الادوية وهي تلائمه وتنفعه فدل على ان اللذة ليست عبارة عن ادراك الملائم ولا الالم عبارة عن ادراك المنافي (فهو ضعيف) لان المريض انما يستلذ عما يضره * لامن حيث انه ادرك مالايلائمه بل اما لان في بدنه اخلاطا ردية يستحيل ما يتناوله اليها فيستضر بكون ذلك في بدنه لانه لوحصل زيادة هذا الخلط في بدنه من غير ان ادرك ما استلذه لاستضر به واما لان اعضاء الهضم تضعف من هضم مايتناوله فيستحيل الى خلط ردئ حتى لو حصل ذلك من دون ان ادرك ما يشتهيه استضر به (وايضاً) لو ادرك المريض ماينفر طبعه عنه من الادوية ولم يعرض امر آخر لم ينتفع والامور العارضة هي انها اما ان يخرج الدواء خلطاً موذياً اويحيله الى خلط جيد فيغذوه اويقوى بعض الاعضاء فلهذه الامور يحصل الانتفاع لا لانه ادرك ماينفر عنه فثبت ان ماقالوه غير لازم *

* انما يستضر عما يستلذ *

﴿ الفصل الثاني في ان تفرق الاتصال مؤلم ﴾

(زعم) جالينوس ان السبب الذاتي للوجع هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه يفرق الاتصال وان البارد انما يوجع ايضاً لانه يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يلزمه لامحالة الى ان تنجذب الاجزاء الى حيث يتكاثف عنده فيتفرق من جانب ما ينجذب عنه والاسود في المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض فى المذوقات يولم لفرط تفريقه و العفص لفرط تقبيضه فيتبعه التفريق لا محالة وكذلك في الشم وكذلك في الاصوات القوية فتولم بالتفريق بعنف من الحركة الموائية عند ملاقاة الصماخ •

(و بالجملة) فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع ولي فيه شكوك •

(الاول) ان التفرق والانفصال لفظان مترادفان وقد اتفقوا على ان الانفصال امر عدمي وهو عدم الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا والوجع والالم لاشك انهما امران وجوديان والامر العدمي لايجوز ان يكون علة للامر الوجودي فتفرق الاتصال لايجوز ان يكون علة للالم •

(الثاني) ان الآلة اذا كانت في غاية الحدة فاذا قطعت العضو سريعاً فربما لايحس بذلك القطع في اول الامر بل انما يظهر الالم بعد ذلك بلحظة ولو كان تفرق الاتصال لذاته مولما لاستحال تخلف الالم عنه فلما تخلف عنه علم ان ذلك التخلف انما كان لان في اول القطع لم يحصل سوء المزاج فلاجرم لم يحصل الالم ثم لما حصل سوء المزاج بعد ذلك لاجرم حصل الالم •

(الثالث) وهو ان التغذي والنمو انما يحصلان بان يتفرق اتصال العضو

وتنفذ

وتنفذ في الفرج المستحدثة الاجزاء الغذائية مع انه ليس هناك الم ومعلوم انه انما لم يولم لان ذلك التفرق امر طبيعي ولم يحدث عنه سوء مزاج وذلك يدل على ان التفرق ليس سببا للالم لانه تفرق بل لما يكون معه من سوء المزاج (فنحتاج) هاهنا الى بيان ان اتصال العضو يتفرق عند التغذي وعند النمو وذلك بالنقل اولا ثم بالبرهان ثانيا *

(اما النقل) فقد صرح الشيخ بذلك في مواضع كثيرة من كتاب الشفاء (فمنها) انه حكى في الفصل السادس من المقالة الثانية من الفن الاول من الطبيعيات عن اصحاب الخلاء انهم احتجوا على وجود الخلاء بان قالوا النامي انما ينمو لنفوذ شيء فيه ولا شك ان ذلك الشيء ينفذ لا في الملاء بل في الخلاء (ثم انه اجاب) عن ذلك في الفصل التاسع (فقال) اما حديث النامي فان الغذاء ينفذ بين المماسين من اجزاء الاعضاء بحركهما بالتبعيد بقوته فيسكن بينهما و ينتفخ الحجم (هذا لفظ الشيخ) وهو صريح فيما قلناه *

(ومنها) انه قال في الفصل الثامن من الفن الثالث من الطبيعيات في بيان كيفية النمو يجب ان يكون ذلك الازدياد مستمرا على تناسب يؤدي الى كمال النشوء ويكون الوارد قد فسد واستحال الى مشاكلة المورود عليه والمورود عليه قد نمي ممتدا في الاقطار متوجها الى كمال النشوء فيجب ان يكون هذا الوارد يدخل المورود عليه نافذا في خلل يحدثه في جسمه يندفع له المورود عليه الى اقطاره على نسبة واحدة في نوعه *

(ومنها) انه قال في الفصل الاول من المقالة الثانية من علم النفس و اما المربية فانها تزيد في الطول اكثر مما تزيد في العرض والزيادة في الطول اصعب من الزيادة في العرض وذلك لان الزيادة في الطول يحتاج فيها الى تنفيذ الغذاء في

د المادة

الاعضاء الصلبة من العظام والعصب تنفيذا في اجزائها طولا ليتمما وينفذ بين اطرافها (واعلم) ان كلامه في هذه المواضع الثلاثة صريح في ان النمو لا يحصل الا عند تفرق الاتصال *

(واما البرهان) فلا شك ان الاعضاء في التحلل ولا معنى للتحلل الا ان ينفصل عن العضو جزء كان متصلا به والحاجة الى الغذاء لالصاق مثل ذلك الجزء بالعضو فاذاً تفرق الاتصال شيء لا تخلو الاعضاء عنه في اكثر الاوقات ثم ان هذا التفرق ليس شيئا يختص به ظاهر العضو دون باطنه لان المحلل هو الحرارة وهي سارية في ظاهر العضو وباطنه فوجب ان تحلل الاجزاء من باطن العضو كما تحلل من ظاهره والتحلل لا يتم الا بتفرق الاتصال *

(فان قيل) التغذي والنمو وان كانا لا يتمان الا بتفرق اتصال العضو لكن ذلك التفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر ذلك التفرق لا يصل الالم (فنقول) ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا ولكن تلك التفرقات كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء من البدن دون جزء بل هما حاصلان في جملة الاجزاء وهما لا يتمان الا بهذا النوع من التفرق فاذاً هذا النوع من التفرق امر حاصل في جملة الاعضاء واذا كان كذلك فلو كان تفرق اتصال الاعضاء من حيث انه تفرق مولما لكانت الآلام حاصلة في جملة البدن ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق لذاته غير مولم بل انما يولم اذا حصل معه سوء مزاج *

(فان قيل) هذه التفرقات مؤلمة الا ان تلك الآلام لما دامت بطل الشعور بها (فنقول) انا لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه ولا شك انه غير حاصل بسبب التغذي والنمو وليس كلامنا الا في ذلك

فان

فان اثبتم امرا آخر كان وقوع اسم الالم عليه وعلى مانحن فيه باشتراك الاسم ●

(فان قيل) الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم فما عذركم عنه (قلنا) عذرنا عنه واضح وهو ان تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج وذلك مولم ●

(فان قيل) فقد جعلتم تفرق الاتصال علة لسوء المزاج مع ان التفرق امر عدمي وسوء المزاج امر وجودي (فنقول) بدن الانسان مركب من العناصر التي تقتضي طبيعة كل واحد منها الخروج عن الاعتدال ثم انها مادامت متصلة انكسر البعض بالبعض وحصل الاعتدال فاذا تفرقت بقيت طبيعة كل واحد منها خالية عما يعوقها عن افاضة الكيفية الخارجة عن الاعتدال فحينئذ تفيض عنها تلك الكيفيات ●

(فالحاصل) ان السبب الفاعلي لسوء المزاج هو طبيعة كل واحد من البسائط الا ان اختلاطها صار مانعا من ذلك فلما تفرق الاتصال فقد عدم المانع فحينئذ تعود الطبيعة مقتضية لفعلها ●

﴿ الفصل الثالث في تحقيق سبب الالم ﴾

(مذهب جالينوس) ان السبب القريب للالم هو تفرق الاتصال واما سوء المزاج فهو انما يكون مولما لكونه مستعقبا لتفرق الاتصال ●

(ومذهب الشيخ) ان السبب الذاتي للالم اما التفرق واما سوء المزاج المختلف اما بالذات فهو الحار والبارد واما بالعرض فهو اليابس لانه لشدة تقبيضه ربما كان سببا لتفرق الاتصال واما الرطب فانه لايولم اصلا

(واما نحن) فنظن ان السبب الذاتي هو سوء المزاج فقط ●

(واعلم) ان كل مادل على ان التفرق ليس سببا ذاتيا للالم فهو يفيد الظن بان سوء المزاج المختلف سبب ذاتي لذلك لانا لانعقل سببا ثالثا ●

(ثم ان الشيخ احتج) على ان سوء المزاج المختلف مولم بالذات بامور ثلاثة (الاول) ان الوجع قد يكون متشابه الاجزاء فى العضو الوجع و تفرق الاتصال لا يمكن ان يكون متشابه الاجزاء لانه لا بد من انتهاء القسمة الى آحاد لا يكون فى شيء منها تفرق فاذاً وجود الوجع في الاجزاء الخالية عن تفرق الاتصال لا يكون عن تفرق الاتصال (ولقائل ان يقول) انا لا نسلم كون الوجع متشابه الاجزاء فى الحقيقة ثم قد يكون متشابه الاجزاء فى الحس ولا يلزم من ذلك ان يكون متشابه الاجزاء في الحقيقة لان التفرقات متى كثرت فى السطح كان البعض قريبا من البعض وصارت السطوح صغيرة جداً فاذا حصلت الآلام فى مواضع التفرقات فلكثرة تلك المواضع وقرب بعضها من البعض وصغر ما بينها من السطوح يشتبه على الحس فيظن كون الوجع متشابها وان لم يكن في نفس الامر كذلك (وهذا) كما انا اذا دققنا المداد والاسفيداج والزنجفر (١) والزرنيخ دقاً ناعما وخلطنا البعض بالبعض يابسا فانه يظهر فى الحس للمجموع لون منفرد على حدة وان لم يكن في نفس الامر كذلك فاذا كان هذا الاحتمال قائما لم يكن القياس برهانيا *

(الثانى) قال البرد موجع حيث يقبض ويجمع وحيث يبرد و تفرق الاتصال عن البرد لا يكون حيث يبرد بل في اطراف الموضع المتبردة (ولقائل ان يقول) الموضع اذا تبرد فانه ينقبض ويعرض عن ذلك الانقباض ان تتمدد اطرافه عن اطراف الموضع الحار وان تنضغط اجزاؤه المتبردة بعضها في بعض وكلا الامرين سبب لتفرق الاتصال (اما الاول) فلانه اذا تمدد طرفه عن طرف الموضع الحار انفصل عنه فحصل التفرق (واما الثانى) فلان

(١) هو معدن متفتت بصاص يعمل منه الحبر الاحمر ١٢ محيط

الضغط

الضغط سبب لتفرق الاتصال ولذلك جعلتم الالم الضاغط قسما من اقسام الالم وايضا فلان الموضع المتبرد يمكن ان يكون بعضه ابرد من البعض وحينئذ ينفصل الابرد عن البارد واذا كانت هذه الاحتمالات قائمة لم يكن القياس برهانيا ٭

(الثالث) قال الوجع لاعالة احساس بمؤثر مناف بغتة من حيث هو مناف والحد ينعكس فكل محسوس مناف من حيث هو مناف موجع ٭

(ولقائل ان يقول) ان كنت تجعل اسم الوجع اسما لادراك المنافى فذلك مما لامنازعة فيه ولكنا بينا ان المعنى المخصوص الذى نجده من انفسنا ونسميه بالالم لم يثبت بالبرهان انه نفس ادراك المنافى اوامر آخر مقارن له ومتى كان كذلك لم تكن في هذا الكلام فائدة (وايضاً) فهو منقوض بسوء المزاج الرطب فانه مدرك فهاهنا حصل ادراك المنافي مع انه لم يوجد الالم (ويمكن) ان يتمسك في اثبات المطلوب بان لسعة العقرب اشد ايلاما من الجراحة العظيمة ولو كان المولم هو تفرق الاتصال فقط لكانت الجراحة العظيمة اقوى فى الايلام منها ولما لم يكن كذلك علمنا ان زيادة الالم من لسعة العقرب انما حصل من سوء المزاج لا من تفرق الاتصال (ويمكن) ان يعترض على ذلك ببعض ما ذكرناه ٭

﴿ الفصل الرابع فى ان المولم هو سوء المزاج المختلف لا المتفق ﴾

(سوء المزاج) ان استقر فى العضو وابطل الطبيعة الخاصة بالعضو فذلك يسمى سوء المزاج المتفق وان لم يكن كذلك يسمى سوء المزاج المختلف ثم ان المولم هو سوء المزاج المختلف لا المتفق (والشيخ) بين ذلك بحجة ومثالين (اما الحجة) فهى ان سوء المزاج المتفق لا يحس لان الحاس يجب

(الفصل الرابع فى ان المولم هو سوء المزاج المختلف لا المتفق)

ان ينفعل عن المحسوس والشيء لا ينفعل عن الحالة المتمكنة التي لا تغيره بل عن الضد الوارد المغير اياه الى غير ما هو عليه *

(واما المثالان فاحدهما) ان حرارة صاحب الدق اشد كثيرا من حرارة صاحب الغب مع ان صاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يحس به صاحب الغب او صاحب حمى اليوم لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط على اعضاء محفوظ فيها مزاجها الطبيعي بحيث اذا نحي عنها الخلط بقي العضو منها على مزاجه *

(المثال الثاني) ان ذا النافض بالاستحمام شتاء اذا استحم بالماء الحار بل بالفاتر عرض له منه تاذ لان كيفية بدنه بعيدة عنه مضادة اياه ثم يألفه فيستلذه كما يتدرج الى الاستحالة عن حال البرد العاجل ثم اذا قعد ساعة في الحمام الداخل فربما يتفق ان يصير بدنه اسخن من ذلك الماء فاذا فوفص بصب الماء الاول بغتة عليه اقشعر منه على انه يستبرده *

(ويمكن ان يقال) ان المنافاة صفة لا تتحقق الا عند ثبوت شيئين ليكون احدهما منافيا للآخر فاذا كان لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كيفيته فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو اولم يبطل كيفيته فان ابطل كيفية ذلك العضو لم يكن هناك كيفيتان بل كيفية واحدة واذا لم يوجد هناك كيفيتان لم تكن المنافاة حاصلة لما عرفت واذا لم تكن المنافاة حاصلة لم يكن ادراك المنافي حاصلا فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فحينئذ تكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه و اذا كانت المنافاة حاصلة فحينئذ يحصل الشعور بتلك المنافاة فلا جرم يتحقق الالم (فهذا هو السبب) في ان سوء المزاج

المتفق

للمتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم ٭

﴿ الفصل الخامس في تفصيل اللذات الحسية ﴾

(قال) جالينوس اللذة والالم يحدثان في الحواس كلها وكلما كان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى ٭ والطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف العناصر فلا جرم لا تكون اللذة والاذى في البصر الا قليلا (و اما السمع) فاقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والاذى في هذه الحاسة اكثر منهما في البصر (ثم الشم) اقل لطافة من السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلاجرم اللذة والاذى في الشم اكثر منهما في السمع (والذوق) اغلظ من الشم لان آلته الرطوبة العذبة وهي في درجة الماء فلاجرم اللذة والاذى في الذوق اكثر (واللمس) اغلظ من جميع الحواس لانه في قياس الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ فلا جرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى (وقال الشيخ) في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس الحواس منها مالا لذة لها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم مثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس تتألم بذلك وتلتذ من داخل وكذلك الحال في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألم من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فيتألمان ويلتذان اذا تكيفتا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية

من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتئامه (هذا ما قاله الشيخ) وهو الحق الصريح •

(فان قيل) لاشك ان الملائم للعين هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم (فنقول) اما نحن فلا نساعد على ان في العين قوة مدركة بل المبصر و السامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال •

(واما على مذهب الشيخ) فالعذر ان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان ثم ادراك الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراك الملائم لذة فالقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملائم الذى هو ادراك الالوان ولم يحصل لها ادراك هذا الملائم فان القوة الباصرة ما ادركت كونها مدركة للالوان بل النفس تدرك الاشياء وتدرك انها ادركت تلك الاشياء فلاجرم تحصل لها اللذة •

(ولقائل ان يقول) القوة اللامسة يمتنع اتصافها بالكيفيات الملموسة فاذاً لا تكون تلك الكيفيات ملائمة لها لان الملائم هو الذى يكون كمالا للشئ واقل درجات الكمال امكان حصوله للشئ بل الملائم للقوة اللامسة ادراك الملموسات ثم ليس لها ان تدرك انها ادركت الملموسات فهى اذاً ما ادركت الملائم فيلزم ان لا تكون لها لذة مع ان الشيخ اعترف بحصول اللذة لهذه الحاسة (والحاصل) ان هذه المحسوسات اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوسات ملائمة للحواس كان ادراكها ادراكا للملائم فيكون

ادراك

ادراك البصر للالوان ادراكا للملائم فقوله بعد ذلك ان البصر لا يلتذ بالالوان يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم (واما ان منع ذلك) وزعم ان الملائم لهذه الحواس هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلوا ما ان يقول بان حصول الملائم هو اللذة او يقول ادراك الملائم الذى يحصل هو اللذة (فان قال بالاول) فقد لزمه تسليم القول باللذة للبصر (وان قال بالثانى) لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها ثم ليس لها ادراك لذلك الاحساس فليس لها ادراك الملائم فوجب ان لا تكون لها لذة فهذا هو وجه الاشكال •

﴿ الباب الرابع في بقية الكيفيات النفسانية • وفيه سبعة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في الصحة والمرض • وفيه ستة مباحث ﴾

(البحث الاول) في حدهما حد الشيخ الصحة في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة (وحدها) في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من هذا الكتاب بانها هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة وسليمة (وحد المرض) بانه هيئة في بدن الانسان مضادة لهذه (وحدها) في الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيوانى تصدر عنها لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة والمرض حالة او ملكة مقابلة لتلك فلا تكون افعاله من كل الوجوه كذلك بل تكون هناك آفة في الفعل •

(فنقول) الامور التى وضعها الشيخ في هذه الحدود موضع الجنس مختلفة بالعموم والخصوص فاعمها الهيئة لان الشيخ لما ذكرها في رسم الكيفية ذكر

بعد هاما يميز الكيفية عن سائر اجناس الاعراض ولولا ان الهيئة مقولة على جملة اجناس الاعراض لما احتاج الى ما يميز الكيفية عن غيرها بعد ذكر كونها هيئة ثم بعد ذلك الذى جعل فيه الحال والملكة مكان الجنس ا خص من الاول ثم بعد ذلك الذى جعل الملكة فيه على التعيين في مكان الجنس اخص من الثانى فهذا تلخيص ماوضع في هذه الرسوم موضع الجنس فلنلخص ماوضع فيها مكان الفصل *

(فنقول) قوله في الحد الاول تصدرعنها الافعال من الموضوع لما سليمة لم يعتبر فيه الا ان يكون الفعل الصادر عن موضوعه سليما فالنبات اذا كانت افعاله من الجذب والهضم سليمة وجب ان تكون صحيحة فهذا الرسم يندرج فيه صحة النبات والحيوان اجمع (واما الرسم المذكور) فى الشفاء وهو انه ملكة فى الجسم الحيوانى تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية فهذا اخص من الاول لانه لايدخل فيه صحة النبات ولكن يدخل فيه صحة سائر الحيوانات (واما الرسم المذكور) فى الموضع الآخر من القانون وهو انه هيئة بها يكون بدن الانسان بحيث يصدر عنه كذا فهو اخص من الكل لانه لايدخل فيه الاصحة الانسان (فهذا هو القول) فى تلخيص مفهومات هذه الرسوم وتلخيص اختلافها فى العموم والخصوص *

(البحث الثانى) في ان الصحة هل هي مندرجة تحت الحال والملكة ام لا فلقا ئل ان يمنع ذلك من وجهين (الاول) ان الصحة والمرض متضادان فوجب دخولهما تحت جنس واحد فان كانت الصحة داخلة تحت الحال والملكة وجب ان يكون المرض داخلا تحتهما والا فلا *

(ثم ان الاطباء) اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة سوء المزاج

المفرد وسوء التركيب وتفرق الاتصال‌ه (فاماسوء المزاج) فهو غير داخل تحت الحال والملكة لان سوء المزاج انما يحصل عند صيرورة هذه الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال مع تلك الزيادة او النقصان سليمة وهناك امران (احدهما) الكيفية الغريبة (والثاني) صيرورة البدن موصوفا بها (فان جعل المرض) نفس الكيفية الغريبة مثل ان يجعل الحمى نفس الحرارة الغريبة على ما نص عليه الشيخ لم يكن المرض المزاجي داخلا تحت الحال والملكة لان المرض هو الحرارة المخصوصة والحرارة من النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات لا من النوع المسمى بالحال والملكة (واما ان جعل المرض) لا نفس تلك الكيفية بل موصوفية البدن بها فهذا هو مقولة ان ينفعل وليس هو من الحال والملكة فثبت ان المرض المزاجي ليس داخلا تحت الحال والملكة •

(واما المرض التركيبي) فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة اما المقدار والعدد فلانهما داخلان تحت الكم لا تحت الكيف واما الوضع فلانه مقولة مستقلة بنفسها واما الشكل فلانه وان كان تحت الكيف لكنه غير داخل تحت الحال والملكة بل تحت الكيفيات المختصة بالكميات (واما ان قيل) المرض هو موصوفية البدن بهذه الامور كان ذلك مقولة ان ينفعل على ما بيناه•

(واما تفرق الاتصال) فهو عبارة عن عدم الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا والامور العدمية لا تكون مندرجة تحت مقولة اصلا فضلا عن ان تكون داخلة تحت الحال والملكة فثبت انه ليس ولا واحد من اجناس

الامراض مندرجاتحت الحال والملكة فلا تكون الصحة مندرجة تحتهما ه

(الثاني) ان العناصر اذا امتزجت انكسرت سورات كيفياتها و حينئذ تستعد لامرين (احدهما) كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتكون مثلا حرارة منكسرة اوبرودة منكسرة اورطوبة منكسرة اويبوسة منكسرة (وثانيهما) قوى وكيفيات اخرى مثل طبيعة او نفس او لون او طعم ه

(واذا ثبت ذلك فنقول) المسمى بالصحة اما ان يكون اجتماع تلك الاجزاء او الكيفيات المنكسرة الحاصلة للمجموع اوالقوى وسائر الكيفيات التي تتبع ذلك (فاما اجتماع تلك الاجزاء) اوتاثير بعضها في البعض وتأثر بعضها عن البعض فكل ذلك من المقولات النسبية فلا تكون تحت الحال والملكة (واما تلك الكيفيات المنكسرة) فهي داخلة تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فلم تبق هاهنا الا القوى فان كان المراد بالصحة هذه القوى كان ادخال الصحة تحت الحال والملكة مستقيما ولكن يلزم منه ان لا يكون المرض مقابلا للصحة فثبت ان ادخال الصحة تحت الحال والملكة مشكل ه

(البحث الثالث)

(البحث الثالث) عن الشكوك المذكورة على الحد المذكور للصحة في اول القانون وهي اربعة (الاول) كلمة او للترديد والغرض من التحديد الاثبات وبينهما تباين (الثاني) قوله تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة هو كلام غير منتظم فان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هو تلك الحال والملكة ثم قوله من الموضوع لها مشعر بان مبدأ الافعال هو الموضوع وبينهما تباين (الثالث) لماذا قدم الملكة على الحال مع ان الوصف يكون حالا اولا ثم يصير ملكة (الرابع) السليم هو الصحيح فيكون تحديد الصحة به تحديدا

تحديدا للشيء بنفسه •

(فنقول) اما الحال فقد عرفت ان مخالفته للملكة ليست في امر ذاتي بل في امر عرضي زائل وهو رسوخ الكيفية وعدم رسوخها وعلى هذا لا يلزم من الشك في انه راج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها ويصير تقدير الكلام كأنه قال (الصحة كيفية نفسانية سواء كانت راسخة او زائلة يكون موضوعها كذا) فثبت ان هذا الترديد غير مضر (واما الثاني) فلان الفاعل للافعال ليس هو الصحة بل الصحيح ولكن الصحيح انما يمكنه فعل تلك الافعال لقيام الصحة به فالصحة هي الوصف الذي لاجله تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذه الدقيقة اعتبرها الشيخ في الحدود الثلاثة التي ذكرها للصحة (واما الثالث) فالسبب في تقديم الملكة على الحال في اللفظ اما لان الملكة غاية الحال والغاية متقدمة في العلية واما لان الملكة اتفقوا على كونها صحة والحال اختلفوا في كونها صحة فوجب تقديم المتفق على المختلف (واما الرابع) فالصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز •

(البحث الرابع) عن الرسم الثاني وهو قوله هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة وعليه شكوك ثلاثة • (البحث الرابع)

(الاول) انه جعل الصحة علة لكون البدن بحيث تصدر عنه الافعال وهذا انما يتناول القوى لا الصحة بمعنى الاعتدال التي يقابلها المرض وهذا متوجه ايضاً على الرسم الاول (الثاني) انه قيده بالبدن الانساني وهو غير صواب لان الصحة توجد في سائر الحيوانات بل في النبات ايضاً (الثالث) ذكر فيه

المزاج والتركيب ولم يذكر فيه الاتصال (فإن قال) لما ذكرت التركيب والاتصال مندرج تحت التركيب فلم تكن بحاجة الى ذكر الاتصال (فنقول) الامتزاج ايضاً مندرج تحت التركيب ثم الفرق ان اجزاء العناصر حصل فيها التركيب مع الاستحالة حتى تكونت عنها الاعضاء البسيطة والاعضاء البسيطة حصل فيها التركيب ولم تحصل فيها الاستحالة واذا كان الامتزاج قسما من اقسام التركيب فجعله قسيما له يكون خطأ .

(فالحاصل) انه اما ان يكون ذكر المزاج زائدا او يكون حذف الاتصال ناقصاً (وعند هذه المباحث) يظهر ان الاولى ان نحد الصحة بما قاله القدماء وهو انه الذي معه يكون البدن الحيواني في تركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها سليمة وانما قلنا معه ولم نقل به حتى يتناول الصحة بمعنى الاعتدال واما المزاج والاتصال فهما داخلان في التركيب .

(البحث الخامس في تقابل الصحة والمرض) ذكر في القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وذكر ذلك ايضاً في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء وذكر في آخر الفصل الثالث من هذه المقالة من الشفاء ان المرض ايضاً من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدمي ولست اعني من حيث هو مزاج اوالم (وهذا مشعر) بانه جعل ذلك التقابل تقابل العدم والملكة (فاقول) ليس بين الكلامين مناقضة لان الصحة عند الشيخ عبارة عن الامر الذي لاجله يصدر الفعل السليم عن موضوعه فذلك الامر يكون لامحالة وجوديا (واما في وقت المرض) فهناك امران (احدهما) عدم ذلك الامر الذي كان مبدأ الافعال السليمة (والثاني) حصول المبدء للافعال الغير الملائمة فان جعل الاول مرضا كان التقابل بينه وبين الصحة

تقابل

(البحث الخامس في تقابل الصحة والمرض)

تقابل العدم والملكة وان جعل الثانی مرضا كان التقابل بينه وبين الصحة تقابل التضاد *

(البحث السادس فی انه لا واسطة بين الصحة والمرض)

(البحث السادس فی انه لا واسطة بين الصحة والمرض) قال الشيخ الذی ظن ان بين الصحة والمرض وسطا وهو حال لاصحية ولا مرضية (فانما قال) ذلك لانه نسی الشرائط التی ينبغی ان تراعی فی حال ماله وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فی زمان واحد بعينه وان يكون الحيز واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع من الامرين كان هناك واسطة فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة فی زمان واحد جاز ان يكون معتدل المزاج سوی التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التی تتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا تكون كذلك فما هنا واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوی التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوی التركيب اما لان احدهما دون الآخر او لانه ليس ولا واحد منهما فليس بينهما واسطة هذا ما قالوه *

(وانا اقول) يشبه ان يكون النزاع فی ذلك لفظيا لان من زعم انه ليس بين الصحة والمرض واسطة عنی بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة فی الوقت الواحد او فی الاوقات الكثيرة بحيث تصدر عنها الافعال سليمة وعنی بالمرض ان لا يكون كذلك واذا عنينا بالصحة والمرض ذلك فلا شك فی انه لا واسطة بينهما *

(واما من اثبت) الحالة المتوسطة عنی بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تصدر عنها الافعال سليمة وعنی بالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون

افعالها ماؤفة واذا عني بالصحة والمرض ذلك فلا عالة هناك حالة متوسطة وهي ان يكون بعض الاعضاء بحيث تصدر عنها افعالها سليمة وبعضها بحيث تصدر عنها افعالها ماؤفة فثبت ان هذا الخلاف لفظي •

﴿ الفصل الثانی فی اسباب الفرح ﴾

(انك ستعرف) بعد ذلك ان لوجود الامور التي تحدث في عالمنا هذا مبدأ عام الفيض وان فيضه انما يتخصص بسبب تخصيص قبول المورد فلاجرم يجب علينا ان نذكر الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية (فنقول) اتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي في القلب ثم ان كل انفعال يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد الجوهر المنفعل وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد ان القوة تكون على الضدين سواء والاستعداد لا يكون على الضدين سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط فالاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح (فنقول) الذي يعد النفس للفرح امور ثلاثة

(الاول) كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف (اما في الكم) فهو ان تكون الروح كثيرة المقدار فكثرة المقدار معتبرة لامرين (احدهما) لاجل ان زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة في الشدة على ما سيأتي (والثانی) لانه اذا كان كثيرا فيبقى قسط وافٍ منه في المبدء ويبقى قسط وافٍ منه للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل تحلله

الطبيعة و تضغط عند المبدء ولا يمكنه من الانبساط (واما في الكيف) فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية (واذا عرفت ذلك) ظهران المعد للغم اما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين والمشائخ بالامراض واما غلظها كما للسوداويين والمشائخ فلاتنبسط لكثافتها واما رقتها كالنساء والمنهوكين فلاتفى بالانبساط واما ظلمتها كما للسوداويين *

(الثانى) امور خارجية وهى كثيرة (قال الشيخ) فمنها قوية ومنها ضعيفة ومنها معروفة ومنها غير معروفة ومما لم يعرف ما قد اعتيد كثيرا فسقط الشعور به ولا حاجة بنا الى تعديد ما كان من اسبابها قويا او ظاهرا (واما الاخرى) فمثل تصرف الحس في العالم والدليل على الالتذاذ به الايحاش بضده وهو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة (ولقائل ان يقول) ليس يلزم من كون الشئ على صفة ان يكون لضده ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه القضية مشهورة وهى باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في العالم لذيذا (قال) ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على مقتضى القصد من غير شاغل وكذلك العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالامانى والحادثة والاستغراب والاغراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في ادنى شئ *

(واما اسباب الغم) فمايقابل هذه الامور التي ذكرناها وهى تذكر الاخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا الواجب من مفارقة

هذه الدوار والقصور عن المراد *

(الثالث) ان تكرر الفرح يعد النفس للفرح وتكرر الغم يعد النفس للغم لان كل صفة ذات ضد اذا حدثت فان القوة على تلك الصفة تشتد فتصير استعدادا وبيانه من وجوه ثلاثة *

(الاول) الاستقراء فان الجسم اذا تسخن مرارا متوالية استعد بسرعة التسخن وكذلك اذا تبرد وكذلك اذا تخلخل وكذلك اذا تكاثف والقوى الباطنة تصيرها عند تكرير افعالها وانفعالاتها ملكة قوية والاخلاق بمثل هذا تكتسب *

(الثانى) ان كل انفعال مؤد الى فعل فهو مناسب له والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا تمكن مرارا ينقص من استعداد المقابل له فزاد في استعداد الضد الذى هو مناسب له *

(الثالث) وهو ان الفرح يلزمه امران (احدهما) تقوى القوة الطبيعية (والثانى) تخلخل الروح لما يكلفها الفرح من الانبساط ويتبع تقوى القوة الطبيعية امور ثلاثة (احدها) اعتدال مزاج الروح (وثانيها) كثرة تولد بدل ما يتحلل عنه (وثالثها) حفظه من استيلاء التحلل عليه (واما تخلخل الروح) فيتبعه امران (احدهما) الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام (وثانيهما) انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة حركة الغذاء اذ من شان كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها للتلازم صفائح الاجسام وامتناع الخلاء فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد الفرح (واما الغم) فلانه يتبعه وصفان مقابلان للوصفين التابعين للفرح (احدهما) ضعف القوة الطبيعية (والآخر) تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية

لشدة الانقباض والاحتقان من الروح وتبع ذلك اضداد ماذكرناه فثبت ان تواتر الفرح يعد للفرح وتواتر الغم يعد للغم فهذا جملة اسباب الفرح *

﴿ الفصل الثالث في سبب شدة فرح شارب الخمر وشدة غم السوداوي ﴾

(الفصل الثالث في سبب شدة فرح شارب الخمر وشدة غم السوداوي)

(امافرح شارب الخمر) فلان الخمر اذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظة شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول ثم ان تلك الارواح الدماغية تكون في ذلك الوقت شديدة الترطب وشديدة التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لابد من تحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لابد من التشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية فتعرض القوة العقلية عنه اعراضا بقدر مايعتدل مزاجها (١) ويسكن تموجها واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة عما يرد عليها من الحواس الخارجية لاسيما والحس الظاهر اقدر على تحريك الروح الباطني من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استعصى عليه شيء استعان بالحس فيتمكن منه كما في العلوم الهندسية (فاذاً قداجتمع لشارب الخمر امور ثلاثة) احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف (وثانيها) اندفاع الافكار العقلية عنه التي ربما كانت اسبابا للغم (وثالثها) اشتغال تخيله وتفكره بالمحسوسات الخارجية التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه *

(واماغم السوداوي) فالامر في حقه بالضد مماذكرناه وايضافهو يكون قوي التخيل لان الروح الذي في البطن الاوسط من الدماغ تخف حركته لجفافه ولما تفيده السوداء من اليبس ثم انه لقوة تخيله ينفذ تخيله في فكرة

(١) في نسخة بقدر مقتضى حالها وما يعتدل مزاجها ١٢

موجشة بايراده الاشباح والمحاكيات للسبب العام الموحش فتكون كأنها واقعة فيه فلا يزال في خوف وغم•

﴿ الفصل الرابع في الفرق بين ضعف القلب وبين التوحش وبين قوة القلب وبين النشاط ﴾

(وذلك من وجوه خمسة) (الاول) انه ليس كل ضعيف القلب محزانا وبالعكس و ايضاً ليس كل قوي القلب مفراحاً و بالعكس لان الحدود متخالفة فان ضعف القلب حالة بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حالة بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو الموذى البدنى والموحش هو الموذى النفسانى•

(الثانى) ان اللوازم مختلفة فضعف القلب يحركه الى الهرب و التوحش وضيق الصدر الى الدفع والمقاومة ولذلك فان القوة كثيرا ما تغيب عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش•

(الثالث) ان في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذى وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتأذى فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختيار يالاشوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة للبطش•

(الرابع) ان اللوازم البدنية متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول الموذى الذى يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول الموذى الذى يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية•

(الخامس) ان الاسباب الاستعدادية متخالفة فان ضعف القلب قديتبع

لا محالة

(الفصل الرابع في الفرق بين ضعف القلب و بين التوحش)

لا محالة رقة الروح بافراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه *

﴿ الفصل الخامس في اسباب سائر العوارض ﴾

(جميع العوارض) النفسانية تصحبها حركات الروح اما الى داخل واما الى خارج وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا فالحركة الى الخارج ان كانت دفعة فهي كما في الغضب ولن كانت يسيرا يسيرا فهي كما في اللذة والفرح المعتدل والحركة الى داخل اما دفعة كما عند الفزع واما قليلا قليلا كما عند الحزن (وقد يتفق) ان تتحرك الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض يلزمه عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن فتختلف الحركتان ومثل الخجل فانه قد يتقبض اولا الى الباطن ثم يعود الى العقل فينبسط المنقبض فيثور الى خارج ويحمر اللون *

(واعلم) ان من الناس من يجعل هذه العوارض النفسانية نفس هذه الانفعالات (فيقول) الغضب هو غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الروح الذى فيه والسرور انبساط القلب والدم وذلك باطل بل الغضب كيفية نفسانية تحصل عند غليان دم القلب وكذلك القول في سائر اقسام العوارض *

﴿ الفصل السادس في كيفية الارواح الحاملة لهذه الكيفيات ﴾

(الدم الكثير) الصافي ان كان معتدل القوام والمزاج اعد للفرح واما ان كان كثيرا وصافيا ومعتدل القوام الا انه زائد السخونة اعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما ان كان كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام ناقص السخونة اعد للجبن وضعف القلب لان الروح الذى يتولد منه يكون ثقيل

(الفصل الخامس في اسباب سائر العوارض) (الفصل السادس في كيفية الارواح الحاملة لهذه الكيفيات)

الحركة الى الخارج لبرودته ورطوبته قليل الاشتعال فيقل الاستعداد فيه للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرودته قليل التولد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذى لا يحل اما الغم فلما يتولد فيه من الروح الكدر ولما للغضب فلسرعة اشتعاله بحرارته واما ثبات الغضب فلانه كثيف والكثيف اذا سخن لم يبرد بسرعة واما غضب الدم الصفراوى الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولدة من ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف واذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا (والدم الغليظ) الغير الكدر اذا كان زائدا في الحرارة وهو في النوادر يكون صاحبه غير محزان ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تمد للغضب لان الغضب حركة الى الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة تكون الحركة فيها نحو الجذب فهذا الانسان يكون غضبه في الامور العظيمة شديدا لتسخن روحه وكذلك بمينه يكون قليل الخوف (والدم الغليظ) الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد غضبه ويكون جبنه الى حد يكون بليدا في كل امر سالما لان روحه يكون شبيه دمه (والدم الغليظ) الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات حار المزاج الذى يشاكله في سائر الاوصاف وفوق ثبات رقيق القوام ويكون حقودا •

﴿ الفصل السابع في الحقد ﴾

(الفصل السابع في الحقد)

(اعلم ان الحقد) لا يوجد الا عند غضب ثابت وان يكون الانتقام لا في غاية السهولة ولا في غاية العسر (اما ان الغضب) يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان

سريع

سريع الزوال لم تتقرر صورة المؤذى فى الخيال ولم تنجذب النفس الى طلب الانتقام .

(واما انه) يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين (احدهما) ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة عنها من الاشتغال باستحفاظ صورة المؤذى في الخيال والذكر لان اشتغال النفس بجهة عنها من الاشتغال بجهة اخرى .

(وثانيها) ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكسر منه خوف بلغ من تأكده وسهولة حصوله الى ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلاجرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط الشوق اليه .

(والدليل) على ان حالة الخيال فى الرغبة والرهبة مبنية على المحاكيات لا على الحقائق تنفر النفس عن العسل اذا شبه بعذرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور الاجسام المستقذرة فكذلك الشيء الذى يسهل حصوله ينزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى الشوق الى تحصيله .

(واما انه) يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطمع فلان المؤذى اذا كان عظيما مثل الملوك فان اليأس من الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام فى النفس .

(فثبت بهذا) ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور ومعلوم ان ثبات الغضب انما يكون اذا كان الدم غليظا كدرا وان توسط الغضب بين الشدة والفتور انما يكون اذا كان الدم باردا (فثبت) ان الدم الغليظ الكدر المائل الى البرودة هو المستعد للحقد (واكثر

بهذه الفصول) انما نقلناه من الرسالة التى جمعها الشيخ في الادوية القلبية (وهذا آخر الكلام) فى الكيفيات النفسانية والذى بقى منها نذكره فى علم النفس ان شاء الله تعالى شأنه *

﴿القسم الرابع فى الكيفيات المختصة بالكميات * وفيه مقدمة وثلاثة ابواب﴾

(القسم الرابع فى الكيفيات المختصة بالكميات)

(اما المقدمة) ففيها بحثان (البحث الاول) في بيان حقيقة هذا النوع (اعلم) ان هذا النوع هو الكيفية التى تعرض اولا للكمية وبواسطتها للجسم فان الشكل يعرض اولا للمقدار وكذلك للانحناء والاستقامة *

(ولقائل ان يقول) الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهى تعرض اولا للجسم الطبيعى فانه مالم يكن جسم طبيعى لم تكن هناك خلقة (فنقول) الامور العارضة للكمية منها ماهى عارضة لها بسبب انها كمية ومنها ما يعرض بسبب انها كمية شئ مخصوص وفي كلا القسمين العارض عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما عرفت والجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان يكون سطحه ملونا وليست القوة واللاقوة حاملهما العمق بتوسط الجسم بل يحملهما الجسم بمادته وصورته فالخلقة ملتئمة من امرين (احدهما) الشكل وحامله السطح بذاته (وثانيهما) اللون وحامله السطح ايضا لكونه نهاية للجسم الطبيعى فاذاً الحامل الاول للخلقة هو الكم ولكن يتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع الذى يسمى بالانفعاليات والانفعالات فتكون الحقيقة الواحدة داخلة فى مقولتين و ذلك محال *

(البحث الثانى) في اقسامه وهى اربعة (الاول) الشكل (والثانى) ماليس بشكل

بشكل مثل الاستقامة و الانحناء للخط والتسطيح والتحديب(١)و التقعير للسطح(و الثالث) ما يحصل من اجتماع اللون والشكل وهو المسمى بالخلقة و الهيئة(والرابع)الكيفيات العارضة للعدد مثل الفردية والزوجية والتثليث و التربيع *

(و تحقيق القول) في تميز هذه الاقسام بعضها عن بعض ان نقول الكيفية المختصة بالكمية اما ان تكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجية والفردية او بالمتصل و اقسامه اربعة الزمان والجسم و السطح و الخط (اما الزمان والجسم) فلم يدل الدليل على اختصاصهما بكيفية لاتوجد في الجسم الطبيعي الابواسطتهما (بقي السطح و الخط) فالعارض للخط هو الاستدارة والاستقامة والعارض للسطح فاما ان يكون لاجل كونه محيطا بالخط اوليس لاجل ذلك فالاول هو الشكل والثاني هو اللون ثم ان مجموع الشكل واللون هو المسمى بالخلقة (ونحن نتكلم) في اقسام كل واحد من هذه الاقسام في ثلاثة ابواب *

﴿ الباب الاول في الاستقامة والاستدارة * وفيه سبعة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في حقيقة الاستقامة و الاستدارة ﴾

(الخط المستقيم) له رسوم اربعة (الاول)ماذكره اقليدس انه الموضوع على مقابلة اي نقط كانت عليه بعضها لبعض و ذلك لان الخط المستقيم اذا فرضت عليه نقط باي مقدار كانت فانها تكون بالكلية على سمت واحد اى لا يكون بعضها ناتئا و بعضها منخفضا بل يكون وضع جميعها بالاضافة الى المتخيل وضعا واحدا *

(الثاني)ماذكره ارشميدس انه اقصر خط يصل بين نقطتين لان كل نقطتين

(١) التقبيب ١٢

فقد يمكن ان تصل بينهما خطوط كثيرة مقوسة وخط واحد مستقيم وهو اقصرها مسافة (وفيه اشكال) من حيث ان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما واذا امتنع ذلك امتنع ان ينطبق على المستقيم واذا امتنع انطباقه عليه امتنع ان يوصف بانه ازيد من المستقيم او اقصر منه (وتمام تقريره) في باب تطابق الحركات •

(الثالث) انه الذي يطابق اجزاؤه بعضها بعضا على جميع الاوضاع لان المستقيم اذا فصل منه جزء انطبق ذلك الجزء على بقية الخط على جميع الاوضاع والمقوس اذا فصل منه جزء ثم اطبق ذلك الجزء على بقية الخط المقوس فربما انطبق عليه ولكن بوضع واحد وهو ان يجعل محدب احدهما في مقعر الآخر فاما ان جعل مقعره على مقعره امتنع ان يتطابقا •

(الرابع) انه الذي اذا اثبت نهايتاه وادير لم يتغير عن وضعه يعني اذا اقبل وادبر كما يدار المحور لا يتغير وضعه (واما المقوس) فانه عند القلب يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها (واما السطح المستوي) فالحدود الثلاثة الاول جارية فيه وهو انه الذي اذا خط فيه خطوط كثيرة لم يكن بعضها ارفع وبعضها اخفض او الذي هو اصغر السطوح التي نهاياتها واحدة او الذي تطابق اجزاؤه بعضها بعضا على كل الاوضاع (واما الدائرة) فهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية (واعلم) انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فيجب علينا ان نقيم الحجة على اثباتها •

(الفصل الثاني في اثبات الدائرة)

﴿الفصل الثاني في اثبات الدائرة وهو بثلاث حجج﴾

(الاول) انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا او تخيلنا خطا مستقيما مرسوما في ذلك

البسيط وتخيلنا احدى نهايتي ذلك الخط ثابتة ثم تخيلنا حركة ذلك الخط في ذلك البسيط حول تلك النهاية الثابتة الى ان يعود الى الموضع الذي بدأ منه بالحركة فانه تحدث من هذه الحركة دائرة لان النهاية المتحركة من الخط المتحرك قد تحركت على مسافة والنقطة لا مسافة لها فالمسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها عرض فهي اذاً خط مستدير محيط بسطح والنهاية الثابتة من الخط المستقيم هي في وسط هذا السطح المستدير وكل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية لان كلها مساو للخط المتحرك والخطوط المساوية للخط الواحد متساوية فثبت القول بالدائرة.

(الحجة الثانية) انك ستعرف ان الاشكال الطبيعية للاجسام الطبيعية هي الكرة وترتسم من قطعها التام على الاستقامة لا محالة دائرة.

(الحجة الثالثة) انا اذا فرضنا جسما قائما على سطح قياما معتدلا فلاشك ان الطرف المماس للسطح تلاقي بنقطة منه نقطة من السطح فاذا اميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو اما ان تثبت تلك النقطة في موضعها اولا تثبت فان ثبتت في موضعها فقد فعل كل واحدة من النقط المفروضة في رأس المتحرك ربع دائرة وان لم تثبت فلا يخلو اما ان يكون عند انحدار احد الرأسين الى السفل يصعد الرأس الآخر الى العلو او يقال له انه لا يصعد بل يتحرك على السطح فالاول يلزم منه ان يكون كل واحد من الطرفين قد فعل نصف دائرة ومركزها النقطة المنحدرة بين الصاعد والهابط والثاني محال لان ذلك الانحدار ليس طبيعيا ولا قسريا لان القاسر هاهنا ليس الا ان الطرف العالي لما نزل وتعذر انعطاف تلك الخشبة ليبسها واتصالها اضطر العالي الى تحريك السافل لكن هذه الضرورة مما تندفع بإشالة السافل وحينئذ

تكون الخشبة منقسمة الى قسمين احدهما مائل الى الفوق بالقسر والآخر الى السفل بالطبع وبينهما مركز هو حد الحركتين فظاهر انه لزم من انحدار الطرف الفوقاني الى السفل حركة الطرف الاسفل الى الفوق فذلك يوجب الدائرة وان لم يوجب حركة فوجود الدائرة اصح •

﴿ الفصل الثالث في ان القائلين بالجزء الذي يتجزى يلزمهم الاعتراف بوجود الدائرة ﴾

(انهم يقولون) ان هذه الدائرة المحسوسة ليست دائرة حقيقية بل في بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس (فنقول) اذا وضعنا طرف خط مركب من اجزاء لا تتجزى على مذهبهم على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الآخر من ذلك الخط على جزء من المحيط ثم اذا ازلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الاول من المحيط فان لم ينطبق عليه فذلك يكون اما بزيادة او نقصان فان كانت الزيادة والنقصان بقدر جزء امكن الحاقه به او حذفه عنه حتى تتم الدائرة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزى وان انطبق عليه (فنقول) لا يخلوا ما ان تكون بين هذا الجزء وبين الجزء الاول فرجة اولا تكون فان كانت هناك فرجة فتلك الفرجة اما ان تسع لتمام جزء اولا تسع فان لم تسع فقد وجدنا ما هو اصغر من الجزء وذلك يوجب التجزية وان اتسعت لتمام جزء امكن ملؤها به وان لم تكن بينهما فرجة فحينئذ قد وجدنا في المحيط جزئين ليس بينهما انفراج ويكون الخط الخارج عن الجزء المركزي ممكن الانطباق عليهما واذا جاز ذلك في جزئين جاز في ثالث ورابع حتى تتم الدائرة واذا ثبتت الدائرة بطل الجزء الذي لا يتجزى على ما سيأتي في موضعه •

(الفصل الثالث في ان القائلين بالجزء الذي يتجزى يلزمهم الاعتراف بوجود الدائرة)

﴿ الفصل

﴿ الفصل الرابع في ان المستقيم يخالف المستدير بالنوع ﴾

(لا شك) في ان بينهما مخالفة ولا شك ايضاً في ان المتصف عند التحقيق بالاستقامة والاستدارة هو الخط (فنقول) الخط الموصوف بالاستقامة لا يخلو اما ان يجوز بقاؤه عند زوال وصف الاستقامة عنه اولا يجوز ولا جائز ان يبقى لان الخط عارض للسطح العارض للجسم فما لم يتغير حال الجسم استحال ان يتغير حال الخط ومتى تغير حال الجسم في امتداداته فقد عدم الزائل وحدث الطاري فاذاً يستحيل ان يبقى الخط المستقيم بعينه عند زوال وصف الاستقامة فاذاً الاستقامة اما ان تكون هي الفصل اولازمة له وكيف ما كانت وجب ان تكون مخالفة للمستدير بالنوع (وايضاً فقد عرفت) انه مالم يعرض للجسم تغير لم يتغير حال الخط ثم ان الجسم اذا انحنى بعد ما لم يكن كذلك فذلك اما لانه تفرق اتصال حدبه ولو كان كذلك لكان ذلك الخط قد انقسم الى خطوط وكل واحد منها مستقيم واما ان يكون لان ذلك الخط بعينه عرض له امتداد وذلك باطل لان الخط الواحد بعينه لا يكون موضوعا لتوارد الطول والقصر عليه لان الخط بعينه هو نفس الطول فكيف يكون موردا للطول واذا استحال ذلك امتنع انتقال احدهما الى الآخر ٭

﴿ الفصل الخامس في ان الدوائر المختلفة بالعظم و الصغر مختلفة بالنوع ﴾

(برهانه) انه لما استحال انتقال الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقائه في الحالتين كان ذلك الانعطاف المخصوص اما فصلا اولازما من لوازمه وعلى كلا التقديرين يكون الامر كما ذكرناه ٭

﴿ الفصل السادس في ان المستقيم لا يضاد المستدير ﴾

(برهانه) ان الموضوع القريب للمتضادين يجب ان يكون واحدا

و الاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحدا (وايضا) فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة كان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر كذلك لان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يكون وترا لقسي غير متشابهة لا نهاية لها وذلك محال لما قيل ان ضد الواحد واحد وهو الذي يكون في غاية البعد وان لم يوجد شيء في غاية البعد فليس هناك شيء يضاد المستقيم .

﴿ الفصل السابع في ان المستقيم كما لا يناسب المستدير بالمساواة فلا يناسبه بالزيادة والنقصان ﴾

(لان المستدير) لما امتنع ان يصير مستقيما امتنع انطباقه عليه فيمتنع ان يوصف بانه مساوله اوازيد اوانقص .

(فان قيل) انا نعلم يقينا ان القوس اعظم من الوتر والوتر اصغر منه (فنقول) ان بعضهم سلم ان المستدير يمكن ان يوصف بانه ازيد من المستقيم اوانقص منه وان استحال وصفه بكونه مساويا له وزعم انه قد تكون بين الشيئين مناسبة بالزيادة والنقصان مع استحالة وقوع المناسبة بينهما بالمساواة فانا نعلم يقينا ان زاوية مستقيمة الخطين حادة هي اعظم من زاوية حادثة من قوس ومستقيم واصغر من اخرى مع انه يمتنع ان تكون من قبيل مستقيمة الخطين زاوية مساوية لزاوية من قبيل الاخرى .

(وانما قلنا) ان الحادة المستقيمة الخطين اعظم من الزاوية الحادثة من القوس والمستقيم لان القوسية توجد بالفعل في تلك وزيادة وانما كانت الاخرى اصغر من القوسية لان المستقيمة الخطين لا توجد فيها تلك وزيادة

فهذا

(الفصل السابع في ان المستقيم كما لا يناسب المستدير بالمساواة لا يناسبه بالزيادة والنقصان)

فهذا جوابه (والاولى) ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم مايوجد فيه مثل الاصغر وزيادة وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر ثم ذلك ممكن بحسب التوهم وهو ان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ توجد فيه مثله وزيادة فيكون اعتبار ذلك التفاوت بحسب التوهم غير ممكن الوجود.

(الباب الثاني في الشكل والزاوية)

(الفصل الاول في حقيقة الشكل)

﴿ الباب الثاني في الشكل والزاوية وفيه ستة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في حقيقة الشكل ﴾

(المشهور) انه الذي يحيط به حد او حدود اما الحد فكما للدائرة والكرة واما الحدود فكما للمربع والمكعب (فنقول) المربع له مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة وهي مغايرة لذلك السطح والحدود فان ذلك التربيع مغاير للسطح المخصوص والاضلاع الاربعة ولذلك لايجوز ان يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة بل هو هيئة احاطة الحدود الاربعة بذلك السطح فظهر ان المربع عبارة عن سطح احاطت به حدود اربعة ولاشك ان السطح وان اخذ مع الف وصف فانه لا يخرج عن كونه سطحا فاذاً لاشك في ان الشكل بالمعنى المذكور ليس من الكيف فاذاً الذي يمكن جعله من الكيف هو هيئة احاطة الحدود بذلك السطح فلنتكلم في تحقيق ذلك وبالله التوفيق.

(الفصل الثاني في بيان ان الشكل الخ)

﴿ الفصل الثاني في بيان ان الشكل بالمعنى المذكور من الكيف او من الوضع ﴾

(المشهور انه) من الكيف (وعن ثابت بن قرة) انه من الوضع لان حقيقة الوضع التي هي احدى المقولات هي هيئة حاصلة للشيء بسبب نسب اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع والتثليث هيئة حاصلة للمثلث والمربع

بسبب نسب اطرافها وحدودها فهي من الوضع *

(ونحن نقول) الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسب اجزائه الى امور خارجة عنه والاشكال ليست كذلك لوجهين (اما اولا) فلا نها هيئة تحصل بسبب نسب الاطراف والحدود واطراف الشيء ليست اجزاء للشيء (واما ثانيا) فلان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسب اجزاء الشيء الى الامور الخارجة عنه فان الجالس اذا قام عند مالا يتغير شيء من النسب التي بين اجزائه فانه يتغير وضعه لتغير نسب اجزائه الى الامور الخارجة عنه *

(واما الاشكال) فانها هيئات تحصل بسبب النسب التي بين الاجزاء فقط لا بسبب النسب التي بين الاجزاء وبين الامور الخارجة ولذلك فان المربع لا تختلف مربعيته عند اختلاف نسبة حدوده الى الامور الخارجة عنه فالحاصل ان الوضع يتوقف تحققه على وقوع النسبة بين اجزاء حاصلة وبين امور خارجة عنه واما الشكل فلا يتوقف تحققه على ذلك فالشكل ليس من الوضع فهذا غاية مايمكن ان يقال في بيان انه ليس من الوضع *

(ولقائل ان يقول) أليس جعلتم الكيف مالا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها لا عند تصور النسب التي بين اطراف المربع التي لا تعقل الا بعد تعقل اطراف السطح التي لا تعقل الا بعد تعقل السطح فاذا تعقل هيئة التربيع يتوقف على تعقل هيئة هذه الامور فكيف يكون داخلا في الكيف (واما قولكم) الوضع مايحصل بسبب نسبة الاجزاء والشكل انما يحصل بسبب نسبة الاطراف والاطراف ليست باجزاء (فنقول) اذا قلنا الوضع

هو

هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة الامور المتباثنة الجهة التي هي فيه دخل فيه الشكل لان الامور المتباينة الجهة التي في الجسم قد تكون اجزاء للجسم وقد تكون اطرافاله فعلى هذا الهيئة الحاصلة بسبب نسب الحدود داخلة في الوضع *

(وقوانكم) الوضع هو الذي يتوقف على حصول النسب التي بين اجزاء الشيء وبين امور خارجة عنه (فنقول) كل ما يتوقف تحققه على حصول نسب بين اجزاء الشيء و بين اطرافه فذلك من الوضع ثم هو على قسمين (فمنه) ما يكفي في تحققه النسب التي بين اجزائه وذلك مثل التربيع والتثليث (ومنه) مالابد مع ذلك من اعتبار النسب التي بين تلك الاجزاء والامور الخارجة عنها و ذلك مثل الجلوس والاضطجاع فظهر ان الاقرب ان يكون الشكل من مقولة الوضع *

﴿ الفصل الثالث في تعديد المذاهب في الزاوية ﴾

(منهم من قال) انها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة والتجزي (واحتج ابن الهيثم) على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار (و بيان ان الزاوية) تبطل بالتضعيف ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقة الزاوية والحادة اذا ضوعفت مرات لا تبقى حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف *

(ومنهم من قال) انها من الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فاذاً ذلك لذاتها فهي كيف و اما قبولها للمساواة فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال تقبل ذلك بسبب

(الفصل الثالث في تعديد المذاهب في الزاوية)

موضوعاتها التي هي الكم فاذا ذلك لذاتها فهي كيف (ولقائل ان يقول) لم لايجوز ان يكون المشابهة مقولة عليها ولكن لا بالذات ولا بسبب محالها كما ابطلوه بل بسبب كيفية حالة فيها فان الشيء كما يوصف بالعرض يوصف عله فقد يوصف بالعرض ايضا بوصف صفته وهم ما ابطلوا ذلك.

(ومنهم من قال) هي من الاضافة لان اقليدس حدها بانها تماس خطين (واعلم) ان هذا الحد باطل لان كل زاوية يقال لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس (١) كذلك ولان التماس محمول بالشركة على الخطين والزاوية ليست كذلك.

(ومنهم من قال) الزاوية المسطحة مقدار متوسط بين الخط والسطح لان السطح هو ان يحدث بحركة الخط الى جهة امتداده بعد آخر وانما يكون كذلك اذا تحرك الخط بكليته فانا اذا فرضنا احدى نقطتيه ساكنة والاخرى متحركة لم يكن السطح تاما والزاوية الجسمة) مقدار متوسط بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح لا في جهة امتداده فاذا فرض احد طرفيه ساكنا لم يكن الحادث جسما تاما.

(واعلم) ان هذا الانسان قد جهل ماهية السطح والجسم فظن ان السطح لا يكون ذا عرض الا اذا كان محاطا بحدود اربعة والجسم لا يكون ذا عمق الا اذا كان محاطا بحدود ستة (ولم يعرف) معنى قول الاوائل السطح ذو طول وعرض والجسم ذو طول وعرض وعمق (وقد عرفت) معنى ذلك في باب الكم (واما الجاعلون لها من الكم) فتارة يرسمونها بانها سطح او جسم ينتهي الى نقطة (وهذا فيه نظر) لان السطح لا ينتهي بالذات الى النقطة فان نهايته هي الخط وان اراد به انه ينتهي الى الخط المنتهي الى النقطة فلا بد

(١) في نسخة في كلا الموضعين التماس ١٢

فيه من اضمار هذه الزيادة (وصرح بعضهم بها) فقال انها سطح يحيط به خطان بالفعل ينتهيان الى نهاية واحدة (وربما قيل) سطح تحيط به نهايتان تماسان وربما قيل سطح تحيط به نهايتان تنتهيان الى النهاية .

(ثم قيل) ان هذه الرسوم لا تميز الزاوية عن الشكل فان الشكل ينتهي في زواياه الى النقطة وليس لاحد ان يقول انتهاء الشكل الى النقطة بسبب زواياه وذلك للشكل بالعرض وللزاوية بالذات (لانا نقول) لا شك ان الشكل موصوف في ذاته وحقيقته بهذه الخاصية فهب ان ذلك بسبب الزاوية حتى تكون هذه الخاصية محمولة على الزاوية اولا وعلى الشكل ثانيا ولكن الزاوية والشكل لما كانا مشتركين فيها فلا بد من فصل يميز احدهما عن الآخر على ان الحق انه ليس انتهاء المثلث الى النقطة بسبب كونه ذا زاوية بل كونه ذا زاوية بسبب انتهائه الى النقطة فاولا هو منته الى النقطة ثم هو ذو زاوية وايضاً فلان هذا الحد لا يتناول الزاوية المجسمة لانها لا تنتهي الى نقطة بل الى خط .

(وقال بعضهم) الزاوية سطح يحده خط واحد ينعطف على نقطة واحدة والفرق بين هذا وبين ماذكرناه اولا من انها السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة واحدة هو ان الاول مشعر بان قائله اعتقد ان الخطين المحيطين بالزاوية خط واحد وذلك باطل لان كونه منعطفا على نقطة لا يتحقق الا اذا كانت النقطة موجودة بالفعل واذا كانت النقطة حاصلة بالفعل وكل واحد من قسمي الخط متميز في ذاته عن الآخر فيها بحالة لو لم يفرض اتصالهما او تماسهما على تلك النقطة ولم يكن لاحدهما بالآخر تعلق كان الخطان اثنين بالفعل لكن قد عرض لهما عارض فباعتباره حصل بينهما اتحاد وذلك العارض

هو تلك النقطة المشتركة فاذاً الزاوية متقومة بالخطين من حيث لهما اتحاد وبينا ان ذلك الاتحاد امر عرضي ومعلوم ان الامر الذاتي هو المقدم لان العارض عارض لما هو الذاتي فاذاً ليس الواجب ان يوضع اولا في الخط خط واحد ثم يجعل له اثنينية بالانعطاف ولكن الاولى ان يوضع خطان ثم يجعل لهما وحدة الاتحاد (فظاهر) ان قول من قال الزاوية المسطحة هي السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة اولى من قول من قال هي السطح الذي يحيط به خط واحد منعطف على نقطة*

﴿ الفصل الرابع في القول المحقق في الزاوية ﴾

(من الظاهر) انه لا يمكن تصور الزاوية الا اذا اعتبر المقدار متحدا بين حدين ملتقيين بحد (اما المسطحة) فهي السطح المتحد بخطين ملتقيين بنقطة (واما المجسمة) فهي الجسم المتحد بسطحين ملتقيين بخط*

(فلنتكلم الآن في المسطحة) فنقول الشيء الذي يحيط به الحدان الملاقيان في المسطحات اما ان يكون قد يحيط بها حد غيرهما اولا يحيط فان لم يحط بها ثالث فلا يخلو اما ان يكون حداه يلتقيان عند حد مشترك لهما بجزء اولا يلتقيان والاذان لا يلتقيان اما ان يكونا بحيث اذا مدا يلتقيان او لا يلتقيان بل يذهبان الى غير النهاية فان التقيا فيكون كالخطين المحيطين بقطعة دائرة او شكل هلالي او شكل بيضي ثم ان هذا القسم سواء لم يوجد الحد الثالث او ان وجد ولكن لم يلتفت اليه بل اعتبر تحدده بحدين فقط فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الزاوية واما المتحدد بحد ثالث فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الشكل*

(وبالجملة) اعتبار تحدد السطح بحدين فقط هو الزاوية واعتبار تحدده

* متحددا بين حدين يلتقيان باكثر

الفصل الرابع في القول المحقق في الزاوية

باكثر من حدين فهو الشكل وكما ان الشكل حقيقته ملتئمة من السطح والحدود وهيئة احاطة الحدود فكذلك الزاوية المسطحة حقيقتها ملتئمة من السطح والخطين المتلاقيين على حد واحد وهيئة احاطة الخطين بذلك السطح وكما ان المقدار المشكل كمية فكذلك السطح المحاط بخطين متلاقيين بحد واحد كمية وكما ان المهندس يعني بالشكل المتشكل فكذلك يعني بالزاوية المقدار بالزاوية وكذلك يجعلون الزاوية منصفة ومساوية وعظيمة وصغيرة وكما ان هيئة احاطة الحدود بالسطح هناك هي الكيف او الوضع فكذلك هيئة احاطة الخطين بالسطح كيف او وضع (وتحقيق الحق) من هذين كما ذكرناه في الشكل فلا معنى للتطويل ه

﴿ الفصل الخامس في اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط ﴾

(انا قد اثبتنا) الكرة وبنينا عليها اثبات الدائرة واما الآن فنثبت الدائرة ابتداء بالطرق المذكورة ثم نبني عليها اثبات الكرة لانا اذا اخذنا نصف دائرة ثم تخيلنا محوره ثابتا وتخيلنا تحركه كذلك القوس حول ذلك المحور الى ان يعود الى الموضع الذي بدأ منه فانه يحدث من تلك الحركة كرة وان تخيلنا حركة الاعظم من النصف على محور ثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيفعل السطح وان تخيلنا حركة الاصغر من النصف على محوره فيفعل البيضى (واما الاسطوانة) فبان تحرك الدائرة حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركز تلك الدائرة لزوما على الاستقامة (والمخروط) فبان يثبت المثلث القائم الزاوية ثم يحرك على احد ضلعي القائمة حركة تحفظ بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة واما الكلام في اثبات سائر الاشكال فمذكور في الهندسة ه

﴿ الفصل السادس في ان الاشكال لا مضادة فيها ﴾

(قد عرفت) ان السطح المحدب يستحيل ان يصير مستويا والمستوى يستحيل ان يصير مقعبا او محدبا وقد عرفت ان محل هذه الاعراض هو هذه السطوح فاذاً الموصوف باحدهما يمتنع اتصافه بالآخر فليس لهما محل مشترك فلا تضاد بينهما اصلا واما انها لا تقبل الاشتداد والضعف فالامر فيه ظاهر ويسقط بهذا ظن من اعتقد ان في الامور السماوية تضادا لاجل مافيها من التقبب والتقعر لان موضوعها سطحان متغاير ان يمتنع اتصاف احدهما بما اتصف به الآخر فلا يكون هناك تضاد اصلا .

﴿ الباب الثالث في الخلقة وخواص الاعداد وفيه فصلان ﴾

﴿ الفصل الاول في الخلقة ﴾

(لقائل ان يقول) الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لشكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الانواع الى حد لا نهاية لها لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية .

(فنقول) ان الشكل اذا قارن اللون حصلت كيفية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة والحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده او اللون وحده غير الحسن والقبح الاولين فلما حصل للمجتمع من اللون و الشكل خاصة ولم يحصل للواحد منهما عرفنا حصول هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم جعلنا الخلقة كيفية مفردة .

﴿ الفصل الثاني في خواص الاعداد ﴾

(الكلام في رسومها) اليق بالصنائع الجزئية مثل الارثماطيقي والذى

نورد

نورد هاهنا امران •

(الاول) ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة بالنوعية فلو كانتا ذاتيتين لبعض مايدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل ما يدخل فيهما اذلا مزية لبعضها على البعض ولو كان كذلك لكنا لانعرف عددا الاونعرف بالبداهة انه زوج اوفرد وليس كذلك فان العدد الكثير لانعرف فرديته اوزوجيته الا بالتأمل والنظر فعرفنا انه ليس واحد منهما ذاتيا لما تحته •

(الثاني) ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية اللاانقسام وهو امر عدمي وعلى تقدير ان تكون الفردية كيفية ثبوتية باعتبارها يمتنع من قبول الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لايقبل الانقسام لاباعتبار الكيفية المانعة من الانقسام فان الناس يسمون الثلاثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلمنا ان المفهوم من الفردية امر عدمي وهذا آخر الكلام في مقولة الكيف وبالله التوفيق •

(الفن الثالث في بقية المقولات • وفيه بابان)

(الباب الاول في المضاف • وفيه خمسة عشر فصلا)

(الفصل الاول في ابتداء الكلام بالمضاف)

(اعلم) ان المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت الاضافة له وحده وقد يراد به نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الاول فهو خارج عن غرضنا واما الاعتبار الثاني فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف في اول الامر على المركبات

(ص ٤٢٩ من ج ١ (الفصل الاول في ابتداء الكلام بالمضاف)

ا-مل من تخيل بسائطها وتميز بعضها عن البعض لاجرم ان الحكماء يتكلمون في هذا الباب اولا في المضافات وثانيا في نفس الاضافات ٭

(فنقول) المضاف هو الذي تكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم تندرج فيه الاضافات و المضافات معا والمعنى بكون الماهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان تكون الماهية يحوج تعقلها الى تعقل شئ خارج عنها لا كيفما كان فان الملزومات اذا تصورت تصور معها لوازمها مع ان ماهيات الملزومات غير معقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي اول الموضوعات والملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون للمعقول المضاف المحتاج الى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن وفي الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه مثل الاخ فان ثبوت الاخوة لاحد الاخوين لا يتقرر في الوجود والذهن الا لكون الاخوة للآخر كذلك فان الاخوة هي اعتبار الشخص من حيث له اخ آخر بهذه الصفة و اما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد ذكرناه عند الكلام في عدد المقولات ٭

(و اذ قد ذكرنا) رسم المضاف فلنذكر اقسامه (فنقول) ان المضافين اما ان يكون اسم كل واحد منهما دالا بالتضمن على ماله من الاضافة واما ان يكون احد المضافين اسمه يدل بالتضمن على ماله من الاضافة واما الثاني فلا يكون كذلك فاما ما يكون اسم كل واحد من المضافين غير دال على ماله من الاضافة فهو خارج عن هذا الباب لان كل واحد من الاسمين يكون غير دال على الاضافة ولا على ذي الاضافة والقسم الاول مثل لفظي الاب والابن فان لفظة الاب دالة على شيء ماله الابوة فتكون دلالتها على الابوة بالتضمن وكذلك

لفظة

لفظة الابن •

(واما القسم الثانى)فهو على قسمين لان الدال بالتضمن على ماله من الاضافة اما ان يكون هو اسم المضاف او اسم المضاف اليه (مثال الاول) الجناح فانه مضاف الى ذى الجناح ولفظ الجناح دال بالتضمن على الاضافة الى ذى الجناح واما ذو الجناح فانما يدل على ماله من الاضافة بلفظة ذو (ومثال الثانى) العالم فانه هو المضاف اليه العلم ولفظ العالم دال بالتضمن على ذلك واما العلم وهو المضاف فانما يدل على ماله من الاضافة بحرف يقترن به وهو اللام في قولك العلم علم للعالم •

(الفصل الثانى في خواص المضافين)

﴿ الفصل الثاني في خواص المضافين ﴾

(وهى اثنتان) (فالاولى) التكافؤ فى لزوم الوجود بالقوة او بالفعل فى الذهن اوفى الخارج وفي العدم ايضاً فان الابوة ملازمة للبنوة وكذلك الاخوة للاخوة واذا عدم احدهما عدم الآخر •

(فان قيل) المقدم بالزمان مقول بالقياس الى المتأخر فلابدوان تكون بينهما اضافة بالفعل مع انهما لا يوجدان معاوايضاً فانا نعلم ان القيامة ستكون فبينهما اضافة بالفعل مع ان القيامة معدومة والعلم بها موجود

(واجاب الشيخ) عن الاول فقال اما التقدم والتأخر فهما يعتبران من وجهين (الاول) بحسب الذهن مطلقاوهو بان يحضر الذهن زمانين معافيجد احدهما متقدماوالآخر متأخرا ويكونان قدحصلا جميعافي الذهن (والثانى) بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الزمان الآخر انه ليس هو بموجود ويمكن ان يوجد امكانا يؤدى الى وجوب كونه متأخرا وهذا الوصف للزمان الثانى موجود في الذهن

عند وجود الزمان المتقدم فاذا وجد المتأخر فانه موجود في الذهن حينئذ وان الزمان الاول ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجودا ففقد وهذا ايضا امر موجود مع الزمان المتأخر فاما نسبة المتأخر الى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه فلا وجود له في الامور لكن في الذهن ٭

(واعلم) ان الاعتبار الاول هو الصحيح وهو تصريح بان اضافة التقدم والتأخر مما لا وجود لها الا في الذهن واما الاعتبار الثاني فقوله الزمان المتقدم اذا كان موجودا فموجود من الآخر انه ليس هو بموجود ويمكن ان يوجد (فيه نظر) لانه يوهم انه اذا لم يكن موجودا فلا وجوده وجود وذلك ظاهر الاستحالة فان اللاوجود لو كان وجود الكائن الشيء نفس نقيضه وذلك مما لا يلتزمه العقل فاذا كان جزء من اجزاء الزمان موجودا ولم يكن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر ليس امرا وجوديا حتى تقع بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية ٭

(وايضا) فيتقدير ان يكون لا وجود الجزء المستقبل امرا وجوديا لكن الجزء الحاضر ليس متقدما على لا وجود المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فعلمنا ان هذه الاضافة مما لا وجود لها في الاعيان اصلا بل في الاذهان على الوجه الذي تقرر في الجواب الاول ٭

(واما العلم المتعلق) بان القيامة ستكون فهو علم بحكم من احكام القيامة وهو صفة انها ستكون فهذه الصفة حاضرة في الذهن وحضورها في الذهن لا يكون الا حال كونها معدومة في الاعيان فاذاً المعلوم حاضر مع العلم فهذا هو الكلام في بيان تلازم المضافين واما مروضا المضافين فعلى ثلاثة

 اضرب

اضرب (الف) قد يكونان بحيث يصح وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر كالمالك والمملوك فانه يصح وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك (ب) ومنه مايصح وجود احدهما دون الآخر ولا يصح وجود الآخر دونه كالمعلوم والمحسوس فانه يصح وجود ذات كل واحد منهما مع عدم العلم والحس ولا يصح وجود ذات العلم والحس مع عدم ذات المعلوم والمحسوس (ج) ومنه ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون اعم من علته •

(الثانية) وجوب انعكاس كل واحد من المضافين على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب الابن فيقال الابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد اما اذا اضيف اليه لا من حيث هو مضاف اليه لم يجب هذا الانعكاس في الاضافة مثلا اذا وقعت اضافة الاب الى الابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو انسان فقيل الاب اب الانسان لم تنعكس الاضافة ولم يصر الانسان مضافا الى الاب فلا يقال الانسان انسان الاب •

(وقد يصعب) رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف اذا لم يحصل منه مجرد الاضافة والطريق فيه ان تجمع اوصاف الشيء فاي تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة او رفعته ووضعت غيره ارتفعت الاضافة فهو الذي اليه الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فاذا رفعت من الابن انه حيوان او انسان او ناطق او ماشئت من الاوصاف واستبقيت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت هذه

الاوصاف كلها لم تبق الاضافة فعلمت بهذا ان التقابل الحقيق في الاضافة هو بين الاب والابن وهما اللذان ينعكس احدهما على الآخر *

(ثم اعلم) ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف عما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير (ومنه) ما يحتاج الى ذلك فاما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين وهو كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى وهو كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم وذلك كالاب فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه ماهية غير معقولة بالقياس الى الابن *

(الفصل الثالث في تحقيق الكلام في الاضافة التي هي المقولة)

(ورسمها) انها التي لا ماهية لها سوى كونها مضافة وبيان ذلك انا رسمنا المضاف بانه الذي تكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره *

(ثم ان ذلك) على قسمين (احدهما) ان تكون له ماهية وراء هذه المقولة وذلك كالاب فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه ماهية غير[1] معقولة بالقياس الى لابن وهي كونه انسانا او شيئا آخر (والآخر) ان لا تكون له ماهية وراء هذه المقولة وذلك كالابوة فانه ليس لها ماهية الا هذه المقولية (واذا عرفت ذلك) ثبت ان الرسم الذي ذكرناه هو تعريف المضاف الحقيق بالمضاف الذي يدخل فيه الحقيق وغير الحقيق فلا يكون ذلك تعريفا للشئ بنفسه *

(واذا عرفت ذلك) فنقول انا لم نجعل المقولة هي المضاف العام لان مفهومه انه شيء ماذو اضافة كما ان الابيض شيء ماله بياض ولو جعلنا المشتق اسمه

(الفصل الثالث في تحقيق الكلام في الاضافة التي هي المقولة)

(١) وفي نسخة الا ان له وراء ذلك ماهية اخرى ١٢

من

من الاعراض مقولة لصارت المقولات غير متناهية فلهذا لم نجعل المضاف المطلق مقولة وجعلنا المضاف الذى لاماهية له سوى كونه مضافا مقولة.

(فان قيل) الاضافة ايضاً شيء مقول ماهيته بالقياس الى الغير فيجب ايضاً ان لا تجعلوها مقولة (فنقول) الفرق بينهما ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي ليس لها تخصص الا بكونه مضافا واما الشيئية المحمولة على المعنى الآخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافا بل بامر آخر وهو كونه جوهرا او كما او غير ذلك ثم يلحقه بعد ذلك التخصص بالاضافة واذ قد ذكرنا حقيقة الاضافة التي هي المقولة فلنتكلم في وجودها اولا ثم في احكامها ثانيا.

﴿الفصل الرابع في ان الاضافة هل لها وجود في الاعيان ام لا﴾

(من الناس من زعم) انها غير موجودة في الاعيان بل هي من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية (واحتج عليه) بامور خمسة.

(الاول) ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان تلك الاضافات تكون موجودة في محل فكونها في المحل غير مفهوم كونها اضافة لان الابوة مثلا اذا كانت موجودة في الاعيان كانت في محل ومفهوم كونها في محل غير المفهوم من الابوة فتكون تلك الاضافة عارضة للابوة والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل.

(اجاب الشيخ) عنه بان قال يجب ان نرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق (فنقول) المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس الى غيره وكل شيء في الاعيان يكون بحسب ماهيته انما يقال بالقياس الى غيره فكذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد ماله

(الفصل الرابع في ان الاضافة هل لها وجود في الاعيان ام لا)

من المعنى المقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى بالحقيقة هو المعنى المقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو مقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فتنتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة في الاب امر زائد على ذات الاب وذلك الوجود ايضاً مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منها مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته فهذا ما قاله الشيخ *

(واعترض بعضهم) على هذا الجواب (فقال) كان هذا الكلام ردعلى من يقول المضاف الذي هو المقولة يكون مضافا باضافة اخرى والزام الشبهة ليس من هذا الوجه بل من وجه آخر وهو ان الابوة مثلا من حيث هي ابوة ماهية تعقل بالقياس الى الابن ثم انها عارضة لموضوع هو الاب فعروضها للاب ليس هو نفس كونها ابوة لان الابوة اضافة بالقياس الى البنوة وعروض الابوة لذات الاب اضافة بالقياس الى المحل الذي هو الاب فاذاً عروض الابوة للاب حالة زائدة عليها عارضة للاب وهلم جرا الى ما لا نهاية له *

(وهذا الاعتراض غير متوجه) لان غايته بيان ان الابوة موصوفة باضافة اخرى وهي العروض للموضوع ولكن لم قلتم ان العروض للموضوع لا بد له من اضافة اخرى وذلك لان الامر المقول بالقياس الى الغير ان كان

المعتمد (١)

له مفهوم آخر وراء تلك المقولية فحينئذ لزم الحكم بالتغاير وان لم يكن له مفهوم وراء تلك المقولية امتنع الحكم بالتغاير فهاهنا لما رأينا الابوة عارضة للموضوع وكان مفهوم الابوة غير مفهوم العروض للموضوع لاجرم حكمنا بتغايرهما واعترفنا بان الابوة عرضت لما اضافة وهي كونها عارضة للموضوع واما العروض للموضوع فليس له مفهوم وراء ذلك فلا يلزم ان يكون للعروض للموضوع عروض آخر للموضوع حتى يلزم التسلسل بل يكون ذلك العروض للموضوع عارضا للموضوع لذاته ونفسه لا لغيره فاندفع التسلسل •

(الثاني) لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لكان تقدم الزمان المتقدم على الزمان الحاضر وصفا ثبوتيا ولو كان ثابتا لكان الزمان الموصوف به ثابتا فكان الزمان المتقدم ثابتا مع الزمان الحاضر به والتالي محال فالمقدم مثله (واجيب عنه) هب ان هذه الاضافات غير موجودة في الاعيان فلم يلزم ان لا يكون سائرها موجودة •

(الثالث) ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها ولا شك انه ما لم يتقيد الوجود بتلك الخصوصية لم توجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك التقيد سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقيد هو نفس الاضافة فاذاً لا توجد الاضافة الا اذا وجدت الاضافة قبلها فيكون حدوث الاضافة الواحدة مشروطا بما لا نهاية له من امثاله وذلك محال •

(الرابع) ان الوجود من حيث انه وجود اما ان يكون مضافا ولا يكون مضافا فان كان مضافا فكل موجود مضاف هذا خلف وان لم يكن مضافا

فالاضافة لو كانت موجودة في الاعيان فهي لا تكون مضافة من حيث أنها تكون موجودة فالمضاف من حيث أنه مضاف غير موجود وهو المطلوب *

(الخامس) لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث لانه مع كل حادث اضافة بأنه موجود معه وتلك الاضافة ما كانت حاصلة قبل ذلك وتزول بعد زوال ذلك الوقت فيجب ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث وذلك شنيع *

(واما القائلون) باثبات الاضافة فاحتجوا عليه بانا نعلم ان السماء فوق الارض فهذه الفوقية اما ان تكون مجرد عمل العقل او لها في الخارج اعتبار (والاول باطل) لان كل ما لم يكن له في الخارج اعتبار لم يدخل فيه الصدق والكذب فان قائلا لو قال انا افرض الخمسة زوجا لم يجب تكذيبه لانه اخبر عن عمل عقله لا عن الشيء في نفسه فكذلك ههنا كون السماء فوق الارض ان كان شيئا بحسب عمل العقل لم تكن هذه القضية واجبة الصدق ولا ضدها واجبة الكذب وبطلان التالي يدل على ان كون السماء فوق الارض ليس مجرد عمل العقل بل له في الخارج ثبوت (وهكذا القول) في كون زيد ابا لعمرو وابناله وكذلك سائر الاضافات *

(فان قيل) ان ذلك يوجب ان يكون كون الامس متقدما على اليوم وصفا ثبوتيا في الخارج مع ان ذلك قد بطل بالدليل المذكور (فنقول) التقدم والتأخر متضائفان بين المعقول المأخوذ من الموجود الحاضر و المعقول الذي ليس ما خوذا من الموجود الحاضر و لما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذا السبيل فانما تضايفه في العقل وحده ولا يكون موجودا في الاعيان بخلاف كون

السماء فوق الارض فان السماء والارض لما كانتا موجودتين كانت فوقية احداهما على الاخرى وصفاً ثبوتياً يتوقف على اعتبار المعتبر (واما ادلة النفاة) فليست في غاية القوة ولنا فيها نظر وبالله التوفيق *

(الفصل الخامس في كيفية تحصيل الاضافة)

﴿ الفصل الخامس في كيفية تحصيل الاضافة ﴾

(ان الاضافة) ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان تكون امراً لاحقاً للاشياء وتخصصها بخصص هذا اللحوق ويفهم ذلك على وجهين (احدهما) ان يوجد اللحوق والاضافة معاً وذلك ليس هو المقولة بل هو مركب (وثانيهما) ان توجد الاضافة مقروناً بها النحو من ذلك اللحوق الخاص العقلى ويوجدان جميعاً كعارض واحد للحوق وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان المشابهة مثلا موافقة في الكيفية والموافقة في الكيفية غير الكيف الموافق فالكيف الموافق ليس هو اضافة بل شيء ذو اضافة واما الموافقة المنسوبة الى الكيفية فهي نوع من المضاف وكذلك القول في المساواة والمماثلة (واعلم) ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة وان كانت في احد الطرفين مطلقة كانت في الطرف الآخر مطلقة (مثاله) انا اذا اخذنا اولا ضعفا عدديا على الاطلاق فهو بازاء النصف العددى على الاطلاق فاذا حصلنا العدد الذى هو الضعف حتى صارت الضعفية محصلة صار الجانب الآخر وهو النصفية محصلا فانه اذا تحصل الشيء الذى هو الضعف تحصل الشيء الذى لا محالة هذا ضعفه فظهر من هذا ان اي المضافين عرف بالتحصيل عرف الآخر به ولكن ذلك انما يكون اذا كان التحصيل تحصيلا للاضافة واما اذا كان تحصيلا لموضوع الاضافة لم يلزم ان يحصل المضاف المقابل له (مثاله) اذا كانت الرأسية اضافة عارضة

لمضوما بالقياس الى ذى الرأس فاذا جعلنا ذلك المضو من حيث هو جوهر حتى صار هذا الرأس فهذا التحصيل اعاد خل موضوع الاضافة لا نفس الاضافة فلاجرم لا يلزم من العلم بهذا الرأس العلم بالشخص المعين الذى هو ذو الرأس *

﴿ الفصل السادس في ان الاضافة كيف يكون تحصيلها النوعى و تحصيلها الصنفى وتحصيلها الشخصى ﴾

(اما التحصيل النوعى) فهو مثل المساواة فانك لو توهمت فيها بدل الكمية كيفية لم تجد المساواة وجودا *

(واما التحصيل الصنفى) فهو ان تحصل الاضافة لموضوع ثم تقرن بذلك الموضوع عارضا غريبا لو لم يكن لم يبعد ان تبقى تلك الطبيعة من الاضافة فذلك لا ينوع الاضافة بل ربما يكون صنفها كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الجائر فانهما تختلفان في احوال ولكن خارجة عن الماهية فان الرجل العادل لو توهمته غير عادل لم يزل بذلك المعنى الذى هو الابوة *

(واما التحصيل الشخصى) فهو كابوة هذا وابوة ذاك بل كالجوار الذى لكل واحد من الجارين (واما بيان) ان كل واحد من المضافين يجب ان تقوم به اضافة غير التى قامت بالآخر فذلك مما صححناه بالبرهان حيث بينا استحالة قيام العرض الواحد بالمحلين *

﴿ الفصل السابع فى تقسيم الاضافات ﴾

(وذلك) من وجوه اربعة (الاول) ان منها ما هو مختلف فى الطرفين ومنها ما هو متفق والمختلف كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوى والمساوى

﴿ الفصل السادس في ان الاضافة كيف يكون تحصيلها ﴾ ﴿ الفصل السابع في تقسيم الاضافات ﴾

والماس والماس وغيرهما ثم ان المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف و منه مالا يكون محدودا الا انه مبنى على محدود كالكثير بالاضعاف والكل والجزء ومنه ماليس بمحدود ولا مبنى على المحدود مثل الزائد والناقص •

(والثانى) المضافان اما ان يكونا شيئين لا يحتاجان فى عروض الاضافة لهما الى اتصافهما بصفة اخرى حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر مثل المتيامن والمتياسر فانه ليس في المتيامن صفة حقيقية صار لاجلها متيامنا وكذلك المتياسر واما ان يكون في كل واحد منهما صفة حقيقية صار لاجلها مضافا الى الآخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي مبدء الاضافة وفى المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه واما ان تكون هذه الصفة موجودة فى احد الجانبين دون الآخر مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل في ذاته كيفية هى العلم صار لاجلها مضافا الى الآخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر صار به مضافا •

(الثالث) قال الشيخ تكاد ان تكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة (فاما التى) بالزيادة فاما من الكم فهو ظاهر واما من القوة فهو كالغالب والقاهر والمانع (واما التى) بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع (والتى) بالمحاكات فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تقديره •

(الرابع) الاضافة قد تعرض للمقولات كلها اما في الجوهر فكالاب والابن و في الكم المتصل كالعظيم و الصغير و فى المنفصل كالكثير و القليل و فى

الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع والاجزم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا •

﴿ الفصل الثامن في ان الاضافة هل تقبل التضاد ام لا ﴾

(ذكر الشيخ) في باب الكم عند اشتغاله ببيان ان العظيم لا يضاد الصغير ما يشعر بان التضاد لا يعرض للاضافات وبين ذلك من وجهين (الاول) ان تقابل التضاد ليس نفس تقابل التضايف لانا نجد طبائع الاضداد لا تتضايف ونجد في الاضافات ما لا يتضاد كالجوار والجار •

(ثم نقول) ان التضاد من حيث هو تضاد متضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي ان يكون الشيء الذي هو في المتضادين ليس بمتضايف وهو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا توجد الا في موضوعات غير متضايفة (الثاني) ان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية •

(ثم قال) في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم تعرض للضعفية مضادة ولما كانت الضافة الفضلية عارضة في الكيف وفي الكيف تضاد لا جرم جاز ان يعرض لهذه الاضافة تضاد وكذلك لما كان الحار ضدا للبارد كان الاحر ضدا للابرد •

(ثم ان بعض المتأخرين) ظن ان بين هذين الكلامين تناقضا وليس الامر كذلك فان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بنفسها بل كانت تابعة

للمضاف

(الفصل الثامن في ان الاضافة هل تقبل التضاد ام لا)

اسفار ۴: ۱۰

للمضاف وجب ان تكون في هذا الحكم تابعة ايضاً فان كانت معروضاتها متضادة وجب ان تكون هي ايضاً متضادة اذ لو لم يلزم من تضاد معروضاتها تضادها كانت الاضافات مستقلة بانفسها وغير تابعة لمعروضاتها فلهذا حكمنا بان الاحر يجب ان يكون ضدا للابرد واما اذا كانت معروضاتها غير متضادة امتنع عروض التضاد لها اذ لو عرض التضاد لها دون معروضاتها كانت مستقلة بانفسها فلهذا حكمنا بان العظيم لا يضاد الصغير فثبت ان الكلام انما يسلم عن التناقض اذا قيل على هذا الوجه فكيف يظن بذلك كونه متناقضا (ثم الشيخ) اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا لا لانها لا تتضاد تبعا.

﴿ الفصل التاسع في ان الاضافة قابلة للاشد والاضعف ﴾

(الحكم في هذا الموضع) كالحكم في التضاد فان كانت معروضات الاضافة قابلة للاشد والاضعف كانت الاضافة قابلة لذلك على سبيل التبعية والا فلا. (ثم من الناس) من ظن ان الكمية لما كانت قابلة للاشد والاضعف وللاقل والاكثر وجب ان يكون غير المساوي قابلا للاقل والاكثر كما ان الكيفية لما كانت قابلة للاشد والاضعف كانت المشابهة قابلة لذلك (فنقول) ان غير المساوي لا يكون اشد واضعف ولكن قد يكون اقرب وابعد فان العشرة ابعد في المساواة للثلاثة من التسعة والسبب في الامرين ما عرفت من ان الكم لا يكون قابلا للاشد والاضعف وان كان قابلا للاقل والاكثر فعلى هذا يكون غير مساو اقرب من غير مساو آخر واما في كونه غير مساو فلا يقبل الزيادة والنقصان (واذ قد فرغنا) عن الامور الكلية للاضافة فلنذكر احكام اقسامها.

﴿ الفصل الثامن في تفسير التالي والتماس والتشافع والتداخل والالتصاق والاتصال ﴾

(المتتاليان هما اللذان) ليس بين اولهما وثانيهما شيء من جنسهما، وتلك الاشياء قد تكون متفقة النوع مثل بيت وبيت وقد تكون مختلفة النوع مثل صف من انسان و شجر و حجر فحينئذ لا تكون متتالية من حيث انها مختلفة بل من حيث انها يجمعها امر عام ذاتي كالجسمية اوعرضي كالقيام صفا او الشخوص حجيا *

(والمتماسان) هما اللذان طرفاهما معا في الوضع اى في الاشارة لا في المكان فان الاطراف لا تحصل في المكان ثم اذا تعدى لقاء كل واحد منهما طرف الآخر حتى يلقى ذاته بالاسر لم تكن ذلك مماسة بل مداخلة اذ ليست المداخلة الا ان تلقى كلية احد المتماسين كلية الآخر حتى ان فضل احدهما لم يكن داخلا كله بل ما ساواه منه فهذا هو حقيقة المتداخلين واما كونهما في مكان واحد فذلك لازم المداخلة لا انه ماهيتها *

(واعلم) ان في حقيقة التماس اشكالا وهو ان الجسمين اذا تماسا بسطحيهما فالسطحان لا يخلوا ما ان يتلاقيا بالكلية اولا بالكلية فان كان لا بالكلية فالسطحان كل واحد منهما يلاقي الآخر باحد طرفيه دون الطرف الآخر فيلزم ان ينقسم السطح في عمقه فيكون السطح جسما لا سطحاً هذا خلف ثم انه يحتاج الى سطح آخر ويلزم منه التسلسل *

(واما ان تلاقيا) بالكلية فقد صار وضعهما واحدا فلا يخلو اما ان يتميز احدهما من الآخر اولا يتميز فان تميز امتنع ان يكون ذلك التميز لماهيتها اولشيء من لوازم الماهية لتساويهما فيها لاتحادهما في النوع واما بالعوارض فهو محال

* من غير جنسهما

محال ايضاً لان ذلك اما المحل او المكان او الوقت او الزمان وليس احد السطحين مختصا بشيء من ذلك دون صاحبه *

(وايضاً) فالشيئان المتساويان في النوع المتحدان في الوضع لا يمكن ان يختص احدهما بشيء من العوارض دون صاحبه اذليس ثبوته له اولى من ثبوته لصاحبه بعد تساويهما في القبول وجهات الاختصاص فاذاً ليس بينهما اختصاص وامتياز اصلا فاذاً بطل الاثنينية فاذاً يصير سطحان سطحا واحدا مشتركا بين الجسمين فاذاً المتماسان ليس لهما طرفان بل طرف واحد فاذاً المتماسان غير متماسين بل متصلين هذا خلف وهذا الاشكال قائم بعينه في تماس السطحين بالخطين وفي تماس الخطين بنقطتين *

(وحله) ان احد الجانبين يلاقي الآخر بالكلية ويتميز احدهما من الآخر لا بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وهو كون احد السطحين نهاية لاحد الجسمين دون الجسم الآخر وهذا الامر قد كان حاصلا له قبل التماس فيبقى ذلك العارض عند التماس ويحصل به الامتياز *

(واما التشافع) فهو حال تماس تام من حيث هو كذلك والظاهر ان مفهوم اللفظ لا يقتضي مشاركة الامور المتشافعة في النوع *

(واما الالتصاق) فهو كون الشيء مماسا لغيره بحيث ينتقل بانتقاله وتلك الملازمة اما لانطباق السطحين بحيث لا يكون احد طرفي الجسم اولى بالانفتاح من الطرف الآخر فحينئذ لا يرتفع والا لزم الخلاء او يكون وانما ينفتح بزوال صورة السطح من استوائه اما الى تقبيب او تقعير والجسم لا يجيب الى ذلك اولا نفراد اجزاء من احدهما في اجزاء من الآخر فقد يحصل الالتصاق بين الجسمين لتوسط شيء غريب من شأنه ان ينطبق جيدا

على كل واحد من السطحين لسيلانه ثم من شأنه ان يجف و يصلب كالغراء فيعرض لذلك التزام سطحي الجسمين بواسطته (واما الاتصال) فقد ذكرناه في باب الكم .

﴿ الفصل الحادي عشر في المتقدم والمتأخر معا ﴾

(المتقدم) يقال على خمسة انحاء (الاول) المتقدم في الزمان فاما في الماضي فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم واما في المستقبل فكلما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم .

(الثاني) المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدء معين ثم المراتب (منها طبيعية) كترتيب الانواع التي بعضها تحت بعض والاجناس التي بعضها فوق بعض (ومنها وضعية) كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب او الى الباب وكذلك المتقدم في الرتبة قد يكون طبيعيا كتقدم الجسم على الحيوان اذا ابتدأت من الجوهر وكتقدم الحيوان عليه ان ابتدأت من الانسان وقد يكون وضعيا كتقدم الصف القريب من المحراب ان جعلت المحراب هو المبدء او تقدم القريب من الباب ان جعلت المبدء هو الباب .

(الثالث) المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على (عمر رضي الله عنهما) .

(الرابع) المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الآخر الا وهو موجود ويوجد هو وليس الآخر بموجود وذلك كتقدم الواحد على الاثنين .

(الخامس) المتقدم بالعلية وذلك كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم فانهما وان كانا معا في الزمان لكن العقل يقضي بان حركة الخاتم مترتبة على حركة اليد ومستفادة منها واما حركة اليد فهي غير مترتبة على حركة الخاتم .

(واعلم) انه لم توجد دلالة قاطعة على انحصار اقسام التقدم و المتأخر في هذه الخمسة بل البحث التام لم يوصل الا الى هذه الاقسام ثم ان هذه الاقسام باسرها مشتركة في امر واحد وهو ان المتقدم هو الذى لا يوجد للمتأخر المعنى المعتبر فيه التقدم و التأخر الا وقد وجد للمتقدم •

(فان قيل) تقدم العلة على المعلول اما ان يكون لماهيتهما اولنفس العلية و المعلولية اولمجموع الامرين اعنى الماهية مع اعتبار العلية و المعلولية (والاول باطل) لان حركة اليد اذا اعتبرت من حيث انها حركة اليد و اعتبرت حركة الخاتم من حيث انها حركة الخاتم لم يكن بينهما تقدم و تأخر او معية لان كل ماهية اذا اعتبرت من حيث هى هى فهى لا متقدمة ولا متأخرة ولا مقارنة على ما عرفت في باب الماهية (والثانى ايضا باطل) لان العلية و المعلولية وصفان اضافيان فيكونان معا فى الوجود فيستحيل ان يكون لاحدهما تقدم على الآخر •

(وهكذا القول) فيما اذا جعل المتقدم باعتبار المؤثرية والمتأثرية لانهما وصفان اضافيان فيكونان معا واذا كانت الماهية من حيث هى هى غير متقدمة ولا من حيث انها علة متقدمة امتنع ان يكون للمجموع تقدم •

(فنقول) انا لا نعنى بهذا التقدم والتأخر الا احتياج احدهما الى الآخر في الوجود و توقفه عليه الا ان هذا كالمخالف للمشهور لانهم يعللون هذا التقدم بهذه الحاجة فيقولون لما احتاجت حركة الخاتم الى حركة الاصبع وجب ان يكون لحركة الاصبع تقدم على حركة الخاتم وهذا مشعر بكون التقدم والتأخر معلولين للحاجة واما نحن فقد فسرنا التقدم والتأخر بنفس تلك الحاجة فهذا ما عندى في هذا الموضع •

(الفصل الثاني عشر في الكلي والجزئي)

﴿ الفصل الثاني عشر في الكلي والجزئي ﴾

(الكلية) وصف اضافي عارض للماهيات فالكلي قد يراد به معروض هذا الوصف وقد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هاهنا من هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف اضافي عارض لبعض هذه الماهيات فالجنس قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان مثلا او غيره وقد يراد به نفس هذا الوصف الاضافي وقد يراد به مجموع الامرين فالاول يسمى الجنس الطبيعي والثاني يسمى الجنس المنطقي والثالث يسمى الجنس العقلي (وكذا القول) في النوع والفصل والخاصة والعرض العام ٭

(واذا عرفت) ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس تحته خمسة انواع الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ولست اعني بهذه الخمسة معروضات هذه الاوصاف الاضافية ولا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الاوصاف الاضافية ٭

(ثم ان النوع) بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين الخاصين تحت عام واحد فان مجرد وصف الجنسية لا يصدق على مجرد وصف النوعية واذا قيل النوع مندرج تحت الجنس لم يعن به ان النوعية تحت الجنسية بل ان معروض النوعية مندرج تحت معروض الجنسية واما مجرد معنى النوعية فليس قسما داخلا تحت مجرد معنى الجنسية بل هو قسيم مباين له مشارك به في جنس واحد وهو الكلية ٭

(ثم ان حمل الجنسية) على الكلية حمل عارض على معروض وحمل الكلية على الجنسية حمل متقوم على مقوم فهذه اعتبارات دقيقة لا بد من التنبيه عليها

فان

فان بسبب الجهل بها يقع غلط كثير •

(فان قيل) الكلي من حيث هو كلي هل له وجود في الا عيان ام لا (فنقول) الكلي قد يراد به نفس الطبيعة التي تعرض الكلية لها وقد يراد به كون الطبيعة محتملة لان تعقل منها صورة مشتركة بين كثيرين وقد يراد به كون الطبيعة مشتركة بين كثيرين وقد يراد به كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت بينها الا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك التشخص الآخر فالكلي بالمعنى الاول والثاني والرابع موجود في الاعيان واما بالمعنى الثالث فغير موجود لما بيناه في باب الوحدة و الكثرة من ابطال القول بالمثل •

﴿ الفصل الثالث عشر في التام والمكتفي والناقص و فوق التمام ﴾

(التام هو الذي) يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له و هو الكامل ايضاً ثم انه يقال على امور اربعة •

(الاول) يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء من العدد قد حصل له (ثم ان الجمهور) لا يقولون للعدد الذي هو اقل من الثلاثة انه تام فان الثلاثة انما صارت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية والسبب فيه انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدديته لان كل عدد فانه يوجد من وحدانياته ما ليس فيه بل انما يكون تاما في المشرية والتسمية واما من حيث له مبدأ ومنتهى فانه يكون ناقصاً من حيث انه ليس بينهما ما من شأنه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه سائر الاقسام وهي ان يوجد المبدأ والواسطة ولا يوجد المنتهى اوبالعكس ثم من المحال ان يكون مبدآن في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا المددين وكذلك القول في

د الا بعد دين

(الفصل الثالث عشر في التام والمكتفي والناقص)

المنتهى واما الوسائط فقد يجوز ان تكثر الا انها تكون جملتها فى انها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثير حد تو تف عليه فاذاً حصول المبدئية والمنتهائية والتوسط نهاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة •

(الثانى) المقادير يقال لها انها تامة كما يقال فلان تام القامة اذا كانت تلك ايضاً معدودة لان المقادير لا تعرف الا بالتقدير الذى يلزمه التعديد •

(الثالث) الكيفيات والقوى فيقال لها تامة مثل ان يقال ان كذا تام القوة وتام الحسن وتام الخير •

(الرابع) الحكماء يريدون بالتام هو ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره فان كان الشيء كذلك ثم انه يكون مبدأ لكمالات غيره فهو التام الذى فوق التمام لان منه الوجود الذى له وفضل عنه وجود غيره وليس فى الوجود شيء كذلك الا واجب الوجود فاذاً التام الذى هو فوق التمام واجب الوجود وحده (واما العقول) فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة بالتفسير الثانى فان الممكنات معدومة في حد ذواتها •

(واما الذى) دون التمام فهو قسمان (احدهما) المكتفى وهو الذى اعطى ما به يتمكن من تحصيل كماله مثل النفس الناطقة التى للسماوات فانها ابدا في اكتساب الكمالات ولا تصير كمالاتها بالكلية حاضرة بالفعل كما ستعرف ذلك في موضعه (والآخر الناقص) وهو الذى يحتاج الى آخر يفيده الكمال مثل الاشياء التى فى الكون و الفساد •

﴿ الفصل الرابع عشر في الكل والجميع و الفرق بينهما و بين التمام ﴾

(هذه الالفاظ) الثلاث تكاد ان تكون متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من

شرطه

شرطه ان يحيط تكثره بالقوة اوبالفعل مثل كون الباري تعالى تاماً واما التمام والكل في المقدورات و المعدودات فهما متحدان في الموضوع والفرق انه بالقياس الى الكثرة والوحدة الموجودة المحصورة فيه كل و بالقياس الى ما لم يبق خارجا عنه تام *

﴿ الفصل الخامس عشر في الفرق بين الكل والكلي ﴾

(وذلك) من سبعة اوجه *

(الاول) ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الخارج واما الكلي فلا وجود له الا في الذهن *

(والثاني) ان الكل يعد باجزائه والكلي لا يعد بجزئياته *

(الثالث) الكلي يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء *

(الرابع) ان طبيعة الكل لا تصير هي الجزء واما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان اذا صار هذا الانسان *

(الخامس) ان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده والكلي يكون كليا لكل جزئي وحده لان الانسان محمول على الشخص الواحد *

(السادس) ان الكل اجزاؤه متناهية والكلي جزئياته غير متناهية *

(السابع) ان الكل لا بد له من حضور اجزائه معا والكلي لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا *

﴿ الباب الثاني في بقية المقولات * وفيه خمسة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في الاين * وفيه ستة مباحث ﴾

(البحث الاول) عن حقيقته وهو عبارة عن حصول الشيء في مكانه وزعم بعضهم انه ليس عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه بل عن امر اوهيئة ثم بالنسبة

(الفصل الخامس عشر في الفرق بين الكل والكلي) (الفصل الاول في الاين)

الى المكان وهذا ضعيف (اما اولا) فلان ذلك الامر والهيئة اما ان تكون امرا نسبيا واما ان لا تكون فان لم تكن امرا نسبيا فقد بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التي لا تكون نسبية فهي اما كيفيات واما كميات فيلزم ان يكون الاين اما كما واما كيفا وهو باطل واما ان كانت امرا نسبيا فتلك النسبة ليست الى شيء آخر بل هي النسبة الى المكان بالحصول فيه و ذلك هو المطلوب (واما ثانيا) فلان النسبة الى المكان بالحصول فيه امر معلوم فمن ادعي امرا آخر فلابد وان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته ه

(البحث الثاني) في بيان ان الكون في المكان ليس هو الكون في الاعيان الذي هو الوجود وذلك من وجهين (الاول) ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها كما بينا فلو كان حقيقة الوجود هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان ولما لم يكن كذلك علمنا ان مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الكون في المكان (الثاني) قالوا لو كان الكون في المكان هو الوجود لكان الكون في الزمان ايضاً كذلك فاما ان يكونا شيئا واحدا اي وجوداً واحداً منسوبا تارة الى الزمان وتارة الى المكان او وجودين منسوبين اليهما ولا يجوز ان يكونا وجودا واحدا لان كل واحد منهما مقولة فلو جعلناهما وجودا واحدا بالعدد لكانا مقولة واحدة لا مقولتين (اللهم) الا ان يجعل الوجود داخلا في مفهومهما و يكون لكل واحد منهما امر زائد على نفس الوجود و هو المعنى النسبي فيكون الوجود جنسا لهما فيكون هو المقولة دونهما وقد ابطلنا ذلك وان كانا وجودين فيلزم ان تكون للشيء الواحد وجودات كثيرة (ثم اعترضوا) على هذا فقالوا هذا بناء على ان كل واحد من الكونين اعني في المكان وفي الزمان معنى جنسي فلو كان الوجود

داخلا فى حقيقتها لزم كون الوجود جنسا وهذا غير مسلم فانهما ليسا بجنسين بل كل واحد منهما نفس الوجود عارضا له الاضافة الى ما يضاف اليه فيكون وجود واحد بعينه ينسب تارة الى المكان وتارة الى الزمان وهذه النسبة لا تقترن به اقتران الفصول المقومة بطبائع الاجناس بل اقتران العوارض فاذا الوجود الذى عرضت له النسبة الى المكان هو الذى عرضت له النسبة الى الزمان فلا يلزم ان تكون للشئ الواحد وجودات كثيرة (وليس تعجبنى امثال هذه المباحث فان المتمكن في ذاته وجودا وله نسبة الى المكان والمفهوم من وجوده غير المفهوم من كونه في المكان ومن كونه فى الزمان (واما هذا الذى اختلفوا) فيه انه هل هو نفس الوجود في الاعيان ام لا فان عنوا به تلك النسبة فقد بينا المغائرة وان عنوا به امرا آخر فمن حقهم ان يفيدوا بالقول الشارح حقيقته ثم يثبتوا انه زائد على الذات ام لا واما قبل ذلك فهو خبط لا يليق باهل العلم الخوض فيه ٭

(البحث الثالث) فى تقسيم الاين وذلك على وجهين (الاول) ان الاين منه ما هو اول حقيقي وهو كون الشئ فى مكانه الخاص به الذى لا يسع معه فيه غيره ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثان غير حقيقي كما يقال فلان في البيت ومعلوم ان جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع الجوانب وابعد منه الدار بل البلد بل الاقليم بل المعمورة من الارض بل العالم (الثاني) ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعى كالكون فى الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصى ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي ٭

(البحث الرابع في ابطال قول من قال ان لكل اين شخصى فى مكان حقيقى

(في تقسيم الأين)

(الرابع)

(البحث الخامس في ان الاين يعرض له التضاد) (البحث السادس في كيفية قبوله الاشد والانقص) (الفصل الثاني في المتى)

علة هي صفة قائمة بالمتمكن وذلك باطل لان تلك الصفة اما ان يمكن حصولها في المتمكن عند ما لا يكون المتمكن في المكان الحقيقي المعين او لا يمكن فان امكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الحصول الشخصي في ذلك المكان المعين الحقيقي لما ستعرف ان العلة لا تنفك عن معلولها وان لم يمكن فحينئذ يتوقف حصول تلك الصفة في ذلك المتمكن على حصوله في ذلك المكان المعين فلو توقف حصوله في ذلك المكان المعين على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال ٭

(البحث الخامس) في ان الاين يعرض له التضاد لا شك ان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل الكون في المكان الذي عند المركز لانهما امران وجوديان لا يجتمعان ويتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف ٭

﴿البحث السادس في كيفية قبوله الاشد والانقص د﴾

(اعلم) ان الاين لا يقبل الاشد والانقص في جنسيته لانه يستحيل ان يكون حصول الجسم في مكانه اشد من حصول جسم آخر فيه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل التفاوت بل انه يقبل الاشد في طبيعة نوعيته لان للاثنين الذين كلاهما فوقان واحدهما اقرب الى الحد الفوقاني الذي هو المحيط فهو اشد فوقية من الآخر وعند هذا يظهر ان الاشد والانقص لم يتطرقا الى نفس الاين اصلا بل الى اضافة عارضة له وهو كونه فوقا او سفلا ٭

﴿الفصل الثاني في المتى﴾

(انه عبارة) عن كون الشيء في الزمان او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في الازمنة مع انه يسئل عنها بمتى ثم ان منه زمانا حقيقيا وهو الذي يطابق كون الشيء ولا يفضل عليه ومنه ما هو زمان غير حقيقي وهو مثل ما ذكرناه في الاين والفرق بين الامرين ان الزمان الحقيقي

الواحد

د الاضعف

الواحد يشترك فيه كثيرون واما المكان الحقيق الواحد فلا يشترك فيه كثيرون بل كما ان لكل متمكن اينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركا بينه وبين غيره *

﴿ الفصل الثالث فى الوضع ﴾

(هو هيئة) تحصل للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازاة والانحراف مثل القيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وقد تكلمنا في تحقيق ذلك في باب الشكل فلا حاجة الى اعادته *

(واعلم) ان لفظ الوضع يقال على معان اخر (احدها) كون الشيء مشارا اليه والنقطة بهذا المعنى ذات وضع والوحدة لاتكون ذات وضع (وثانيها) كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه انه اين هو مما يتصل به اتصالا ثانيا وهو الذي ذكرناه في الكم وقد بينا ان الوضع المختص بالكميات منقول من الوضع المختص بالمقولة *

(واعلم) ان الوضع مما يقع فيه التضاد لان وضع الانسان ورجلاه على الارض ورأسه في الهواء مضاد لوضعه اذا كان بالعكس من ذلك ثم انهما معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وهو ايضا قابل للاشد والاضعف لان الشيء قد يكون انكس من غيره (واما الكلام في نحو وجوده) فلقائل ان يقول انه لو كان امرا وجوديا مع انه قائم بجملة الاعضاء لزم قيام العرض الواحد بالامور الكثيرة (وجوابه) ان لمجموع الاعضاء وحدة باعتبارها قبل هذا العرض والبحث فيه مثل ما ذكرناه في عرضية العدد بعينه *

﴿ الفصل الرابع في الملك ﴾

(وهو عبارة) عن نسبة الجسم الى حاصر له اولبعضه منتقل با نتقاله كالتسلح والتقمص و التنعل والتختم فنه جزئى كهذا التسلح ومنه كلى كالتسلح و منه ذاتى كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضى كحال الانسان عند قيصه ».

﴿ الفصل الخامس في ان يفعل وان ينفعل ﴾

(اما ان يفعل) فهو تاثير الشئ في غيره اثرا غير قار الذات فحاله مادام يؤثر هو ان يفعل وذلك مثل التسخين مادام يسخن والتقطيع مادام يقطع (واما ان ينفعل) فهو تأثر الشئ من غيره مادام في التأثر كالتسخن والتبرد و التقطع (وانما اختيرلهما) ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قديقا لان للحاصل المستكمل الذى انقطعت الحركة عنه كما اذا فعلت شيئ وانقطعت حركته فيقال هذا انقطع منه وكذلك يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله وقديقالان عند مايقطع ذلك ويحترق هذا (وقد يعرض) في هاتين المقولتين التضاد فان التبيض ضد التسود كما ان البياض ضد السواد ويعرض فيهما الاشتداد والتنقص فان من الاسوداد الذى هو السلوك ماهو اقرب الى الاسوداد الذي هو غاية السلوك من اسوداد آخر ولذلك قديكون بعضه اسرع وصولا الى هذه الغاية من بعضه وهذا الاشتداد والتنقص ليس بالقياس الى السواد بل الى الاسوداد الذى هو عبارة عن الحركة الى السواد ولاشك ان السلوك الى السواد غير السواد فهذا خلاصة ما قالوه في ها تين المقولتين.

(وعندى) ان تاثير الشئ في الشئ يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر وكذلك تأثر الشئ عن الشئ و هو قابلية الشئ للشئ

* بالنسبة الى قيصه

 يستحيل

يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل وذات المقبول فلنبين ذلك اولا في التأثير (فنقول) ان تأثير الشيء في الشيء لو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا تكون مستقلة بانفسها بل لا بد من مؤثر آخر لوجودها فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك التأثير زائدا عليه ويفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون محالا فالمقصود من البرهان حاصل وذلك لانا نقول اذا كان بين كل مؤثر واثر واسطة هي التأثير حتى لو افترضت هناك امور غير متناهية يكون كل سابق منها علة للتالي فلا يخلو اما ان تكون تلك الامور متلاقية اولا يكون شيء منها متلاقيا ونعني بالتلاقي ان نفرض مؤثرا واثرا لا يتخللهما ثالث فان كانت متلاقية مثلا يوجد امران لا يتوسطهما شيء مع انه يكون احدهما مؤثرا والآخر اثرا فحينئذ لا يكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك الاثر زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر فحينئذ لا يكون تأثير الاول في الثاني زائدا عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث ولا تأثير الثالث في الرابع فلا يكون شيء من تأثيرات المؤثرات زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر (واما ان قيل) بانه لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فالمعنى بهذا انه لا يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرة في ذات شيء فيكون هذا نفيا للمؤثرية فظهر مما قلنا ان المؤثرية لا يجوز ان تكون وصفا ثبوتيا و اما القابلية فلو كانت وصفا ثبوتيا لكانت اما جوهرا واما عرضا فان كانت جوهرا كانت نسبة المحل الى الحال شيئا متباينا عن المنتسبين وان كانت عرضا كانت الذات قابلة لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك عرضا آخر ويلزم منه التسلسل ويعود الكلام المذكور ولان قابلية الشيء للشيء نسبة للقابل الى المقبول وانتساب الشيء الى الشيء متأخر عن كل واحد من المنتسبين فلو كانت القابلية جزءا مقوما لشيء

« ومتأثرا »

وذات كل شيء متأخر عن مقوماته لزم تأخرها عن نفسها وذلك محال (فهذا برهان قاطع) على ان المؤثرية والمتأثرية لايجوزان تكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في فن العلل والمعلولات انالو جعلنا المؤثرية وصفا ثبوتيا يلزم منه نفي واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (فهذا آخر الكلام في المقولات) ثم ان الكلام في العلل والمعلولات مناسب لمقولة ان يفعل والكلام في الحركة مناسب لمقولة ان ينفعل فلاجرم انا اردنا ان نذكر عقيب الكلام في هذه المقولات هذين الفنين *

﴿ الفن الرابع في العلل والمعلولات ﴾

(وفيه مقدمة) واربعة اقسام وخاتمة (اما المقدمة) ففي بيان حقيقة العلة وذكر اقسامها *

(تقسيمت) ان ههنا (علة صورية) وهي جزء الشيء الذي يجب عند حصوله الشيء (وعلة مادية) وهي الجزء الذي لايجب عند حصوله الشيء بل امكان حصوله (وعلة فاعلية) وهي التي تكون سببا لحصول شيء آخر (وعلة غائية) وهي التي لاجلها الشيء واذا اردنا ان نحد العلة بحيث يشترك فيه هذه الاربع قلنا العلة ما يحتاج اليه الشيء في حقيقته او وجوده اما الشرائط فهي بالحقيقة اجزاء العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا للفعل معها واما الآلات والادوات فهي بالحقيقة اجزاء للعلة الفاعلية اذا كانت فاعليتها لاتتم الا معها فان تمت دونها امتنع توسطها (والذي ذكره الشيخ) في الحدود ان العلة هي كل ذات يستلزم منه ان يكون وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل فهو بالحقيقة لا يتناول الا العلة الفاعلية فان تكلفنا حتى ادخلنا فيه العلة الغائية والصورية فالعلة

وهذين القسمين المادية

(الفن الرابع في العلل والمعلولات)

المادية على كل حال خارجة عنه *

(واما بيان الحصر) فنقول ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزأ داخلا فيه اولا يكون فان كان فاما ان يجب عند حصوله حصول الشيء واما ان لا يجب فالاول هو الصورة لان صورة الشيء اذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه والثاني هو المادية لان جزء الشيء اذا وجد عند عدم الشيء فهو لا محالة قابل لتحقق تلك الماهية اما وحده او مع غيره *

(فان قيل) هب ان الصورة المختصة بمادة معينة مثل الانسانية والفرسية متى حصلت بالفعل حصل ما هي صورة له لكن الصورة التي لا تختص بمادة معينة مثل الاستدارة والانحناء متى وجدت لا يجب بالفعل حصول شيء مما هي صورة له مثل صورة السيف فانها ان وجدت في الحجر لم يكن السيف حاصلا لاجل حصول تلك الصورة باشتراك الاسم (فنقول) هب ان حصول نوع ذلك الشكل لا يوجب حصول نوع السيف لكن حصول تلك الصورة الشخصية الموجودة في السيف يوجب حصول ذلك السيف و حصول تلك الحديدة الحاملة لتلك الصورة لا يوجب حصول ذلك السيف فاستقام من هذا الوجه قولنا ان الصورة هي الجزء الذي يكون وجوده سببا لوجود الشيء (ويجب ان يعلم) ان الصورة ههنا اعم من الصورة الجوهرية بل تتناول تلك و الاعراض اذا جعلت اجزاء الحقيقة مثل البياض للابيض *

(واما ما لا يكون) جزأ من الشيء فاما ان يكون علته من حيث وجوده في الذهن اولا يكون من هذا الاعتبار فالاول هو العلة الغائية والثاني هو العلة الفاعلية ثم ان العلة الفاعلية اما ان يكون فعلها حالا فيها اولا يكون فالاول مثل الماهيات بالنسبة الى لوازمها والثاني مثل الباري تعالى للعالم *

(فان قيل) قد اخذلتم بالجنس والفصل مع انهما جزءا قوام الماهيات المركبة (فنقول) لا فرق بينهما وبين المادة والصورة الا في الاعتبار لانا لو اخذنا كل واحد منهما مجردا عن الآخر كانا مادة وصورة وان اخذناهما لا بشرط شيء كانا جنساً وفصلا .

(القسم الاول في العلة الفاعلية وفيه ثمانية عشر فصلا)

﴿ الفصل الاول في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ﴾

(الفصل الاول في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد)

(الادلة المذكورة) في اثبات هذا المطلوب اربعة (اولها) ان مفهوم ان كذا صدر عنه (ا) غير مفهوم ان كذا صدر عنه (ب) فالمفهو مان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احد المفهومين مقوما لها والآخر لازما لها فان كانا مقومين لتلك العلة كانت مركبة فلا تكون العلة واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الثاني فان كان لا ينتهي الى كثرة في المفهوم لزم ان يكون كل لازم بواسطة لازم آخر وهذا الكلام مع انه يلزم عنه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية فيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية ويلزم عنه نفي اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان تقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم اولا تقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لها لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف وان كانت الماهية لا تقتضي شيئا من اللوازم اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب فساد القول بها (واما ان جعل) احد المفهومين مقوما للعلة والآخر لازما لها فحينئذ لا يكون المفهومان معا

في درجة واحدة لان المقوم متقدم واللازم ليس بمتقدم والمتقدم ليس ماليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا (فظهر من هذا) ان العلة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد ٭
(وثانيها) ان كذا اذا صدر عنه (ا) و (ب) و (ا) ليس (ب) فقد صدر من كذا من الجهة الواحدة (ا) وما ليس (ا) و ذلك تناقض ٭
(وثالثها) ان العلة لابد وان تكون ملائمة للمعلول فانا نعقل بين النار والاحراق ضرباً من الملائمة لا توجد تلك الملائمة بين الماء والاحراق (واذا ثبت ذلك فنقول) لو قدرنا علة لها معلولان فلابد وان تكون بينها وبينهما ملائمة فلا يخلو اما ان تلائمهما بجهة واحدة او بجهتين ومحال ان تلائمهما بجهة واحدة لان الملائمة هي المشابهة والشئ الواحد لو شابه شيئين مختلفين أكان ذلك الشيء مساوي الحقيقة لحقيقتين مختلفتين والمساوي للمختلفين مختلف فتكون العلة الاحدية الذات مخالفة لنفسها او تكون مركبة وكلاهما خلف وان كانت العلة تلائم المعلولين بجهتين كانت العلة مركبة في الماهية ٭
(ورابعها) انا اذا عرضنا النار على جسم فسخنته ثم اذا عرضنا الماء عليه فبرده فحينئذ يحصل اليقين بان النار مخالفة الماهية للماء فاذا كان اختلاف الآثار يفيد العلم الاولي باختلاف المؤثرات في ماهياتها فكيف لا يقتضي العلم بتعددها لان الغيرية ادنى درجات الاختلاف ٭ هذه جملة الادلة المذكورة ٭
(ونحن) نقول اما الاعتراض على الحجة الاولى (فنقول) اذا عقلنا ان كذا مؤثر في (ا) كان هذا العلم علما بنسبة المؤثر الى الاثر والظاهر ان العلم بنسبة امر الى امر يتضمن العلم بكل واحد من المضافين فاذاً هذا العلم متعلق بامور ثلاثة المؤثر والاثر ونسبة احدهما الى الآخر (وعلى الجملة) فاذا علمنا ان كذا

٭ هكذا في النسخ فتركنا على اصلها ١٢

مؤثر في (ا) كان المعلوم بمجموع تلك العلة مأخوذة مع (ا) واذا علمنا ان تلك العلة أثرت في (ب) كان المعلوم بمجموع تلك العلة مأخوذة مع (ب) ومعلوم ان المجموع من كذا و(ا) مغاير للمجموع من كذا و(ب) مما قلتم انه اذا كان احد المجموعين مغايرا للمجموع الثانى كان كل ما يوخذ في احد المجموعين مغاير الكل ما يوخذ في المجموع الثاني ولا بد من البرهان على ذلك فان ما قالوه يوجب ان يكون المأخوذ في احد المفهومين الذى هو احد المجموعين مغايرا للمفهوم الثاني الذى هو المجموع الثانى ولكن لا يوجب ان يكون المأخوذ في احد المجموعين مغايرا للمأخوذ في المجموع الثاني *

(ومما يبين ذلك) ستة امور (الاول) ان المركز نقطة واحدة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان تكون النقطة مركبة من امور غير متناهية فانها لو كانت كذلك كانت تلك الاجزاء اما ان تكون متشابهة الطبائع اولا تكون فان كانت لم يكن امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات ولا اللوازم بل بالعوارض و عارضها* هو كون كل واحد منها نهاية لخط معين واذا كان الخط بالقوة كان كون النقطة نهاية له ايضا بالقوة فحينئذ لا يحصل الامتياز بينها فهي واحدة بالعدد وايضاً فلانها اذا كانت متساوية في الماهية ولا اختلاف بينها في الوضع فاي عارض لحق اي جزء منها فقد لحق الآخر لتساويها في القبول فلا يكون هناك تمايز اصلا (وان كانت) مختلفة الطبائع وكل واحد منها مبدأ خط معين فنهايات الخطوط حاصلة متميزة بالفعل فهي ايضاً حاصلة بالفعل فيكون في ذلك السطح خطوط غير متناهية بالفعل هذا خلف (فان قال) النقطة شيء وهمي لا وجود لها في الخارج (فنقول) اليس

* عوارضها

اذا تقاطع الخطان كان تقاطعهما لا محالة على نقطة حاصلة بالفعل و على انه لاتفاوت بين كونها موهومة وبين كونها موجودة في الخارج فيما يرجع الى غرضنا لان مفهوم احدهما فى الوهم نهاية لخط مغائر لنهاية الخط الآخر وبهذا يتسق البرهان *

(الثانى) ان الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى وجب حصول صورة الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت الاولى مع وحدة اخرى وجب حصول الاثنوة للجملة الاخرى ولا يلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين *

(الثالث) ان مفهوم ان كذا سلب عنه الحجر مغائر لمفهوم ان كذا سلب عنه الشجر و كذلك القول في جميع السلوب الغير المتناهية فاختلاف تلك المفهومات اما ان يكون عائدا الى المسلوب عنه او الى السلب فالاول يوجب ان لا يسلب عن الشيء البسيط الا امر واحد وان يكون تكثر السلوب موجبا لوقوع التكثر في المسلوب عنه ثم ان البسيط اذا كان لا يسلب عنه الا امر واحد كان ما عدا ذلك الامر حاصلا له فيكون البسيط ليس له حقيقة واحدة بل كل الحقائق سوى تلك الحقيقة المسلوبة عنه فلا يكون البسيط بسيطا بل تركيبه اكثر من كل تركيب بل كل ما كان الشيء اكثر بساطة كان اكثر تركيبا هذا خلف *

(فان قيل) بان اختلاف المفهوم غير عائد الى المسلوب عنه بل اما الى السلب او الى المسلوب فلم لا يجوز ان يقال اختلاف المفهومين عند تاثيره في شيئين غير عائد الى ذات المؤثر بل الى اضافته الى الاثرين او الى نفس الاثرين (قلنا) الا ان يقولوا ان الشيء الواحد لا يسلب عنه بالذات الا اثر واحد بل

السلوب مترتب بعضها بواسطة البعض (فنقول) فساد ذلك مما يعرف بضرورة العقل فانه ليس سلب الحجر عن المثلث بواسطة سلب الشجر ولا بالعكس وكذلك القول في سائر السلوب وايضا فالسلوب ان كان بعضها بواسطة البعض لزمه علل ومعلولات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لكون السلوب كذلك (وايضا فحاصل ذلك) يرجع الى ان المقتضى للذات بالذات سلب واحد فيكون ماعداه حاصلا له بالذات ويعود ماقلناه من ان الشيء كلما كان ابسط كان اكثر تركيبا *

(الرابع) ان المفهوم من كون واجب الوجود معقولا غير المفهوم من كونه عاقلا مع ان العالمية والمعلومية وصفان اضافيان والاوصاف الاضافية ثبوتية والمضافان يوجدان معا ولا تقدم لاحدهما على الآخر اصلا وذلك مما لا نزاع للشيخ فيه (ثم انهم اتفقوا) على ان ذلك لا يوجب الكثرة فكذا ههنا *

(الخامس) كما ان مفهوم ان كذا فعل (ا) مغاير لمفهوم انه فعل (ب) فكذلك مفهوم ان كذا قبل (ا) مغاير لمفهوم انه قبل (ب) فيلزم ان يكون القابل الواحد لا يقبل اكثر من مقبول واحد لكن المادة الاولى قابلة لصور غير متناهية واعراض غير متناهية فيلزم تركبها من مقومات غير متناهية واذا لم يلزم هذا لم يلزم ماقالوه *

(السادس) ان المؤثرية من باب الاضافة وهم قد اجمعوا على ان تكثر الاضافات لا يوجب تكثر الذات فكيف جعلوا اختلاف هاتين الاضافتين موجبا لوقوع التكثر في الذات *

(فان قالوا) اختلاف الاضافات انما لا يوجب تكثر الذات اذا كانت مرتبة اعنى ان يكون بعضها بواسطة البعض واما اذا لم تكن على الترتيب السببي

والمسببي

والمنبهي فهي توجب وقوع التكثر (فنقول) الصفات الغير الاضافية ان كان بعضها بواسطة البعض لا تكون موجبة لوقوع التكثر في الذات فكان من حقكم ان لا تفرقوا بين الاضافات وسائر الصفات في هذا الباب ولما فرقتم بين البابين علمنا ان ذلك الفرق ليس الا في ان كثرة الاضافات كيف كانت لا توجب كثرة الذات فظاهر بين من هذا الوجوه انه لا يلزم من تغاير المفهومين على ماذكروه وقوع الكثرة في العلة الماخوذة في ذينك المجموعين.

(واما الحجة الثانية) فهي سخيفة جدا لانا اذا قلنا ان كذا صدر عنه (ا) فنقيضه انه لم يصدر عنه (ا) لا انه صدر عنه ماليس (ا) فان نقيض قولنا واجب ان يكون ليس انه واجب ان لا يكون كيف وهما قد يكذبان بل نقيضه انه ليس بواجب ان يكون وكذلك ممكن ان يكون ليس نقيضه انه ممكن ان لا يكون فانهما يصدقان معاً بل انه ليس بممكن ان يكون فكذلك هاهنا نقيض انه صدر عنه (ا) ليس هو انه صدر عنه ماليس (ا) بل انه لم يصدر عنه (ا) ومما يقرر ذلك هو ان الجسم اذا قبل الحركة وقبل السواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وماليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه.

(والشيخ قد نص) على هذا في الفصل الاول من سابعة قاطيغورياس الشفاء وهو الفصل الذي يذكر فيه اقسام المتقابلات (فقال) وليس قولنا ان في الجرد رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ماليس برائحة فان في الاول القولين لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان وايضا فلان النفس اذا ادركت وتحركت والحركة غير الادراك فقد فعلت الادراك وما ليس بادراك ولا يلزم التناقض (ومثل هذا الكلام) في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول

د الجسم

فلا ادرى كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفنى عمره فى تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم اذا جاء الى المطلوب الأشرف اعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع فى الغلط الذى يضحك منه الصبيان •

(واما الحجة الثالثة) فهي ضعيفة جداً لان الملائمة هى المماثلة فلو اعتبرنا المماثلة فى العلة فلا يخلوا ما ان تعتبر المماثلة بينهما من كل الوجوه او من بعض الوجوه (والاول) باطل لانه لا يكون حينئذ احدهما بالعلية اولى من الآخر ولان ذلك يبطل الاثنينية (والثانى) ايضاً باطل لان واجب الوجود اذا كان مشابها لمعلوله من وجه دون وجه لزم وقوع الكثرة في ذاته •

(فان قيل) انما تلزم الكثرة اذا كان اختلافهما بمعنى ثبوتى وليس كذلك بل انهما يختلفان بامر سلبي وهو ان يكون للمعلول وصف ليس للعلة ذلك الوصف (فنقول) ذلك الوصف الزائد ان كان معلول تلك العلة فقد صدر عنه ما يلائمه وايضاً اذا كان هو صادراً عن العلة وصدر عنها ما يلائمها فقد صدر عن العلة الواحدة معلولان وان لم يكن ذلك صادرا عنها كانت العلة مماثلة للمعلول مطلقا وقد ابطلناه •

(وايضاً فلنفرض) ان واجب الوجود مشابه لمعلوله من وجه دون وجه (فنقول) الوجه الذى لا يشابه المعلول هل له مدخل في العلية ام لا فان كان فقد صدر عن الشىء ما لا يلائمه وان لم يكن فعلة المعلول هي الوجه الذى يشابهه مطلقا وقد ابطلناه •

(وايضاً) وان سلمنا انه لا بد من الملائمة لكنا اذا جوزنا للعلة معلولين مختلفين قلنا ان المعلولين مع اختلافهما قد تساويا من بعض الوجوه وتلك العلة تلائمهما

من

من ذلك الوجه وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد ملازماً لشيئين مختلفين من وجه واحد *

(واما الحجة الرابعة) فهي ركيكة جداً فانا اذا عرضنا النار على جسم فسخنته ثم عرضنا الماء عليه فبرده فانا نحكم باختلاف الماء والنار في طبيعتها لا لاختلاف الآثار بل لتخلف الآثار فانا لما رأينا ان الماء لم يسخن ولم يقارنه السخن فعلمنا ان طبيعته مخالفة لطبيعة النار اذ لو كانت مساوية لها لامتنع تخلف الاثر عنها حتى انا لو رأينا شيئاً واحداً ووجدناه مقارناً لافعال كثيرة ووجدناها غير متخلفة عنه فحينئذ لا يمكننا ان نستدل باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات بل هو بعينه محل النزاع فظهر ضعف هذه الادلة *

(واذ تكلمنا عليها) فلنصرح بالحق الذي يجب ان لا نستحيي منه (وهو انه) لا مانع من ان تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة لما ذكرنا من كون النقطة الاحدية الذات نهاية للخطوط الكثيرة والوحدة المعينة مبدأ للاثنوات الكثيرة وكون البارى تعالى مبدأ للعاقلية والمعقولية معا وايضاً فانواع العدد وانواع الالوان غير متناهية وواجب الوجود يعقل كلها فاما ان يعقلها مترتبة وذلك باطل لوجوه ثلاثة *

(اما اولا فلانه) يلزم منه حصول علل ومعلولات غير متناهية *

(واما ثانيا) فلانا نعلم بالضرورة ان العلم بلون معين لا يكون علة للعلم بلون آخر وكذلك العلم بالاثنين لا يوجب العلم بالثلاثة فاذاً تلك الصور العقلية غير مترتبة وهي من لوازم ذات واجب الوجود والعقول المفارقة فيكون للشيء الواحد لوازم كثيرة غير مترتبة *

(واما ثالثا) فلان العلم المتعلق بالاضافة لا بد وان يكون متعلقاً بكلا المضافين

ثم ليس تعلقه باحد المضافين سببا لتعلقه بالمضاف الآخر فاذاً يكون تعلق العلم بهما دفعة واحدة من غير ترتيب (ولو تأملت) اصول الحكمة وجدت كثيرا من هذه الامثلة ومع ذلك فالاعتماد على ماسيأتى من انه لايمكن استناد الممكنات الى الله تعالى الا بعد الاعتراف بصحة انتساب الاشياء الكثيرة الى الشيء الواحد فهذا ماعندى فى هذا الباب *

﴿ الفصل الثانى فى ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة ام لا ﴾

(فنقول) اما المعلول الواحد الشخصى فمن المستحيل استناده الى علل كثيرة لان كل واحدة منها ان كانت مستقلة بالتاثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منها ممتنع الحاجة الى الاخرى فهو اذاً ممتنع الحاجة اليها وواجب الحاجة اليها هذا خلف وان لم يكن للواحدة منها استقلال كان المؤثر هو المجموع فتكون العلة واحدة والكثرة واقعة فى اجزاء العلة لا فى العلة * *

(واما الواحد النوعى) فالصحيح جواز استناده الى علل كثيرة وكيف لا اقول كذلك وطبائع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهى معلولة لها فان الجنس انما يتقوم فى الوجود بسبب اقتران الفصل به وايضا فان المختلفات قد تتشارك فى لازم واحد وكيف لا والاختلاف حكم مشترك بين المختلفات فهو لازم لها واللوازم معلولات *

(واما مايقال) من ان العلل المختلفة لابد من اشتراكها فى وصف عام يكون ذلك جهة استناد ذلك المعلول اليها مثل ان الاجسام المتحركة طبعا الى الاسفل وان اختلفت فى طبائعها ولكنها متشاركة فى الثقل الذى هو جهة استناد ذلك الهوى اليها فهو كلام باطل (ومما يوضحه) ان تلك الجهة المشتركة لازمة

للعلل

لتلك

(الفصل الثانى فى ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة ام لا)

لتلك الماهيات المختلفة لا لاجل اشتراكها في وصف آخر والا لزم التسلسل وذلك هو غير المطلوب *

(فان قيل) المعلول اما ان يحتاج الى العلة المعينة لماهيته او لا يحتاج فان لم يحتج كان غيناه عنها لذاته والغني في ذاته غني عن الغير فاستحال ان يعرض له ما يحوجه الى ذلك الغير فاذاً ذلك المعلول غني مطلقا عن تلك العلة هذا خلف وان كان محتاجا الى تلك العلة لذاته استحال استناده الى غيرها *

(فنقول) المعلول يحتاج الى علة ما ثم ان استناده الى تلك العلة بعينها ليس لامر عائد الى المعلول بل لان ذات تلك العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانبها فزال الشك *

﴿الفصل الثالث في ابطال الدور في العلل﴾

(الدور) هو ان يحتاج الاول الى الثاني والثاني الى الاول اما بواسطة او بغير واسطة وهو باطل لانه لا يخلو اما ان تكون علة وجود كل واحد منهما هي وجود الاخرى او علة وجود الاولى هي وجود الثانية وعلة وجود الثانية ليس هي وجود الاولى بل جهة اخرى بينهما (والاول باطل) لانه يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما متقدما على وجود صاحبتها ثم اذا كانت الاولى متأخرة عن الثانية والثانية تتأخر عن الاولى اما بواسطة او بغير واسطة كانت الاولى متأخرة عن المتأخر عن نفسها والمتأخر عن المتأخر متأخر فاذاً الاولى متأخرة عن نفسها اى محتاجة الى نفسها لكن التأخر والحاجة امران اضافيان انما يعقل تحققهما بين امرين فاما الامر الواحد بالاعتبار الواحد فيمتنع ان يكون متأخرا عن نفسه واما ان كان وجود احدهما متوقفا على

(الفصل الثالث في ابطال الدور في العلل)

وجود الآخر ووجود الآخر غير متوقف على وجود الاول فذلك الآخر يكون موجودا سواء وجد ذلك الاول او لم يوجد فيكون في وجوده غنيا عنه فلا تكون اليها حاجة في وجوده اصلا فبطل الدور على كل حال ٭

﴿ الفصل الرابع في ابطال التسلسل في العلل ٭ وعليه ثلاثة براهين ﴾

(الاول) انا سنبين بعد ذلك ان العلة المؤثرة في وجود الشئ لابد وان تكون موجودة حال وجود الشئ فلو امتدت الاسباب والمسببات الى غير النهاية كانت باسرها حاصلة دفعة واحدة وموجودة معا فتكل تلك الممكنات ومجموعها اما ان يكون ممكنا او واجبا ومحال ان يكون واجبا لان حصول ذلك المجموع متوقف على حصول الاجزاء التي كل واحد منها ممكن والمحتاج الى الممكن والمتوقف عليه اولى بالامكان فاذاً ذلك المجموع ممكن لامن حيث ان حكم الجملة حكم الاحاد بل من حيث ان الجملة متوقفة على تلك الاحاد الممكنة والمتوقف على الممكن ممكن واذا كانت الجملة ممكنة فلها سبب وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك المجموع اوشيئا داخلا فيه اوشيئا خارجا عنه (والاول باطل) لان الشئ لايكون علة لنفسه باعتبار واحد واما ان كان داخلا فيه فلا يخلوا ما ان يكون واحد امعينا اوغير معين ومحال ان لايكون معينا فان الواحد من احاد الجملة لايكفي في حصول الجملة واما الواحد المعين فهو ايضاً باطل لان علة الجملة لابدوان تكون علة لاحاد الجملة والاامكن ان تحصل الجملة عند حصول علتها مع عدم حصول احادها وذلك محال واذا كانت علة الجملة علة لآحادها فلو كانت علة الجملة واحدة من احادها لزم المحال من ثلاثة اوجه ٭

(اما اولا فلانه) يكون ذلك الواحد علة لنفسه وهو محال ٭

(واما ثانيا) فلان ذلك الواحد اما ان تكون له علة اولا تكون له علة فان لم تكن له علة فقد انقطعت الحاجة عنده فهو واجب لذاته ﻫ وان كانت له علة فاما ان يكون هو علة نفسه وهو الدور اولا يكون فلا يكون علة للجملة لما ثبت ان علة الجملة علة لا حاد الجملة ٭

(واما ثالثا) فلانه لا واحد من الجملة الغير المتناهية الا وعلته اقدم منه فاذاً لا واحد في الجملة الغير المتناهية هو العلة المطلقة لتلك الجملة فظهر ان علة الجملة يجب ان تكون خارجة عنها ٭

(فنقول) تلك العلة الخارجية اما ان تكون ممكنة اولا تكون والاول باطل لان ما كان من قبيل الممكنات فقد صار مندرجا تحت تلك الجملة فلو كان المقتضى للجملة ممكنا لكانت الجملة معلولة لشئ من احادها وذلك محال فاذاً علة الممكنات يجب ان تكون خارجة عن كل الممكنات فهي اذاً واجبة لذاتها ولان كل ما ينتهى الى طرف ينقطع عنده فهو متناه فاذاً الاسباب والمسببات متناهية والكل منته الى واجب الوجود ٭

(وحاصل الشكوك المذكورة) على هذا البرهان ما اقوله وذلك اربعة ٭

(الاول) انكم قلتم لو تسلسلت العلل لكانت تلك الجملة ممكنة الوجود فجعلتم لها كلا وجلة ومجموعا وذلك كله من صفات المتناهي فان ما لا نهاية له لا يكون له كل ومجموع فكانكم صادرتم على المطلوب الاول ٭

(الثاني) اذا جوزتم حركات غير متناهية فلم لا تجوزون عللا غير متناهية ٭

(الثالث) اذا جوزتم ان يكون لكل واحد من النفوس البشرية اول ولا يكون لمجموعها اول فلم لا تجوزون ان تكون كل واحدة من العلل مستندة الى الغير فلا يكون للجملة استناد الى الغير ٭

ﻫ فهو واجب الوجود

(الرابع) ان الحوادث المحسوسة اما ان تستدعى اسباباً اولا تستدعى فان لم تستدع اسباباً فالممكن غني عن السبب وان استدعت فسببها اما ان يكون قديماً او حادثاً فان كان حادثاً فاما ان يكون مقارناً لتلك الحوادث او سابقاً عليها فان كان مقارناً لها فالكلام فيها كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وهو يبطل مقصودكم وان كان سابقاً عليها لزم ان تكون العلة سابقة على المعلول في الزمان وذلك محال وعلى انه لو جاز ذلك فليستند كل ممكن الى ممكن آخر سابق عليه حتى يتسلسل والتسلسل على هذا الوجه جائز فانه لا استحالة في ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى نهاية وذلك يبطل القول باحتياج الممكنات الى سبب واجب الوجود (فان زعم) بعض اصحاب المذاهب ان هذا الكلام انما يتوجه على من جوز حدوث حوادث لا اول لها وانا لا اجوز ذلك بل انكره (قيل له) امكان حدوث الحوادث في هذا اليوم مسبوق بالامكان في الامس ولا يختلف الغرض ههنا بين ان يكون الامكان امراً وجودياً او عدمياً (فنقول) لا يخلو اما ان يكون هذا الامكان ممتداً الى بداية او الى بداية فان كان لا الى بداية فقد جاز حدوث حوادث لا اول لها فيبطل امتناعه من ذلك الوجه وان كان لها بداية فاذاً قبل تلك البداية كان الامتناع الذاتي حاصلاً ثم انقلب الى الامكان فذلك الامكان المتجدد ان لم يستدع سبباً فالمتجدد غني عن السبب فبطل مقصودكم وان كان له سبب وكل ماله سبب فهو في ذاته ممكن وامكانه سابق على تاثير المؤثر فيه وتاثير المؤثر في اعطاء الامكان مسبوق بالامكان فقبل اول وقت الامكان امكن فلا يكون للامكان بداية وقد فرض كذلك هذا خلف فثبت انه لا يمكن الامتناع من اثبات امور لا بداية لها

(واما ان قيل) بان اسباب هذه الحوادث شيء قديم فذلك القديم لا يخلو اما ان يتوقف فيضان هذه الحوادث عنه على شرط اولا يتوقف فان لم يتوقف لزم من قدمه ودوامه دوام هذه الحوادث والا فقد وقع الممكن المتجدد بلا من سبب هذا خلف فاذاً يلزم ان لا يكون الحادث حادثا هذا خلف واما ان يتوقف على شرط فذلك الشرط لا يخلو اما ان يكون قديما اولا يكون فان كان قديما لزم من قدم الشرط وقدم العلة قدم المعلول فيعود المحال المذكور وان كان حادثا فلا يخلو اما ان يكون موجودا مع وجود المعلول الحادث اويكون سابقا عليه فان كان مقارنا لحدوث المعلول كان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول فيفضي الى احتياج كل حادث الى حادث آخر مقارن له و يلزم منه علل ومعلولات لا نهاية لها فان كانت تلك الشرائط سابقة على المشروطات فالعلة المؤثرة ما كانت مؤثرة في تلك المشروطات عند وجود تلك الشرائط ثم صارت مؤثرة فيها عند عدم تلك الشرائط فتلك المؤثرية حكم متجدد فاما ان يكون لها سبب اولا يكون فان لم يكن لها سبب كان الممكن المتجدد غنيا عن السبب و هو يبطل المقصود وان كان لها سبب فاما ان يكون هو ذاته اوغيره والاول يوجب دوام ثبوت تلك المؤثرية لدوام الذات ويلزم من دوام تلك المؤثرية دوام الاثر فيكون الحادث قديما هذا خلف وان كان زائدا على ذاته فاما ان يكون مقارنا لتجدد تلك المؤثرية اوسابقا عليها فان كان مقارنا فاما ان يكون وجوديا اوعدميا فان كان وجوديا فاما ان يكون هو ذلك الاثر الحاصل عنه اومن غيره والاول باطل لاستحالة الدور والثاني ايضا باطل لان الكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في الاول وذلك يوجب عللا ومعلولات لا نهاية لها وان كان عدميا فقد استند

الممكن الوجودي الى امر عدمي واذا جاز ذلك فليجز ايضاف كل الممكنات ويلزم منه نفي حاجتها الى الواجب واما ان كان السبب في حصول تلك المؤثرية امرا سابقا عليها فاذا جاز استناد الامر المتجدد الى السبب السابق جاز ذلك في كل الممكنات ويلزم منه تجويز استناد كل حادث الى آخر سابق عليه ويلزم منه نفي حاجتها الى الواجب •

(فالجواب) عن الاول ان نقول ان مدار هذا البرهان على ان العلة المؤثرة يجب مقارنتها للمعلول فلو تسلسلت العلل كانت حاصلة باسرها دفعة واحدة ونحن نسمي ذلك الحاصل باسره كلا ومجموعا وجملة ولا شك انه يمكن الحكم عليه بالامكان والاحتياج الى السبب فبعد ذلك النزاع في اطلاق لفظ الكل والمجموع والجملة عليه نزاع في مجرد عبارة لا تمنع من المقصود وكيف لا نقول ذلك ونحن اذا قلنا انها غير متناهية فالمحكوم عليه باللانهاية ليس هو آحاد تلك الجملة فان كل واحد منها شئ واحد لا اشياء غير متناهية بل المحكوم عليه باللانهاية هو الكل من حيث انه كل فلولا ان الكلية ههنا معقولة متصورة لاستحال ان يعقل حمل اللانهاية عليها •

(وعلى) هذا التحقيق يخرج الجواب عن الشك الثاني فان الموجود من الحوادث الماضية ابدا شئ واحد لا غير واذا لم يكن لمجموعها وجود استحال الحكم عليه بانه كل وجملة لما ثبت من ان ما لا يكون ثابتا استحال حمل المحمولات الثبوتية عليه (وتمام تقرير ذلك) قد مضى في باب اللانهاية وايضا فلانا برهنا على ان كل جملة كل واحد منها ممكن فهي ايضا ممكنة فعليهم ان يثبتوا ايضا ان كل جملة اذا كان لكل واحد منها بداية كانت للجملة ايضا بداية ولا يمكنهم ذلك كيف والامكان الثابت في كل يوم

له

له بداية وليس لكل الامكانات بداية *

(واما الشك الثالث) فله انا ما ادعينا ان حكم الجملة مسا ولحكم الآحاد في كل المواضع بل قد يكون وقد لا يكون والامر فيه موقوف على الدليل كيف وكل واحد من الجملة ليس هو الجملة والجملة موصوفة بأنها جملة وكل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة الى غير ذلك من الصور التي يكثر تعدادها (واما نحن) فقد اقمنا البرهان على ان الجملة متى كان كل واحد من احادها ممكناً كانت هي ايضاً ممكنة لاجل ان الجملة يمتنع حصولها الا عند حصول تلك الآحاد والا لكانت الجملة غنية عن الآحاد فحينئذ امكن حصولها عند عدم تلك الاحاد فلا تكون الجملة جملة لتلك الآحاد فلا تكون الجملة جملة هذا خلف (واذا كانت) الجملة متوقفة على الآحاد فهي ممكنة اذ لا معنى للممكن الا ما لا يحصل ثبوته ولا لا ثبوته الا عند اعتبار حال الغير فعرفنا بهذه الطريقة ان تلك الجملة تكون ممكنة فان انتم قد رتم على ان تقيموا برهانا على ان كل ما كان واحد منه له اول يجب ان يكون لكله اول فحينئذ تصح المعارضة وكنتم قد فعلتم ما يبطل اصل كلامنا واما قبل ان تفعلوا ذلك وهيهات لم يكن نقضكم بمتوجه ولا اعتراضكم بمقبول *

(واما الشك الرابع) وهو اصعب الشكوك فالجواب عنه ان نقول هذه الحوادث مستندة عند الحكماء الى علة قديمة ويتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث امور يكون كل متقدم منها مقربا لتلك العلة المؤثرة الى المتأخر و ذلك ينتظم بالحركة السرمدية كما سيأتي في باب الحركة * واما قولكم حدوث علية تلك العلة القديمة يستدعي سببا حادثا (فنقول) قد بينا فيما مضى ان المؤثرية ليست من الامور الوجودية في الاعيان فلا تستدعي علة

وجودية وقد ذكرنا في فصل مقولة ان يفعل وان ينفعل انه يلزم من القول بكونهما وصفين وجوديين في واجب الوجود وذلك قد ظهر في هذا الموضع لانه ليس لهذا الشك مدفع الا القول بان المؤثرية ليست وصفا ثبوتيا فلو لم نقل بذلك لم نقدر على حل الشك ويلزم منه الباطل المذكور ٭

(واذا ثبت ذلك فنقول) العلة عند حصول الحادث المتقدم انما كانت لا تفيض عنها الحادث المتأخر لان الحادث المتقدم كان مانعا من فيضان الحادث المتأخر فلما زال الحادث المتقدم فاض عن العلة وجود الحادث المتأخر من غير ان يعرض في ذات العلة تغير حال اصلا فهذا ما نقوله في هذا الموضع وبعد تحت ذلك ابحاث عميقة نسأل الله تعالى التوفيق لبلوغ الغاية فيها ٭

(البرهان الثاني على ابطال التسلسل) انا اذا فرضنا شيئا له علة ولعلته علة اخرى فقد حصل لنا ثلاثة اشياء الاول المعلول الآخر وخاصيته انه معلول وليس بعلة والثاني المتوسط وخاصيته انه علة لما تحته معلول لما فوقه والثالث الطرف الاخير وخاصيته انه علة لما تحته وليس معلولا لشيء آخر فوقه فلو قدرنا ذهاب العلل والمعلولات الى غير النهاية كان كلها في حكم المرتبة الثانية وهو خاصية الوسط المحمول اعني ان يكون علة لما تحته معلولا لما فوقه فاما ان يستند الكل الى شيء ليس له حكم الوسط فذلك الشيء علة للكل وليس معلولا لغيره وهو المطلوب وان لم تكن كذلك لم تكن المرتبة الثانية التي هي الواسطة محتاجة الى المرتبة الثالثة التي هي الطرف وعلى هذا لا يجب استناد الثاني الى شيء ثالث ويكون الثاني غنيا بذاته عن غيره فيكون الثاني واجب الوجود فظهر انه لا بد من اثبات واجب الوجود على كل حال ٭

(البرهان الثالث) ان علل العلة المباشرة للشيء اقل من علل ذلك الشيء بتلك المباشرة

العاشرة فاذا اخذنا الشيء مع علله الغير المتناهية جلة واخذنا العلة العاشرة من علله مع عللها جلة اخرى على حدة وطبقنا بين النهايتين فلا يخلو اما ان يوجد في الجلة الناقصة من الاحاد مثل ما في الجلة الزائدة بمثل تلك النسبة واما ان لا يوجد (والاول) باطل لانه يوجب ان تكون الجلة الماخوذة مع غيرها كهي لا مع غيرها وذلك محال (والثاني) يوجب تناهي اعدادها وهو المطلوب (واما الفرق) بين ذلك وبين الحركات الفلكية والنفوس المفارقة فقد عرفته في باب تناهي الاجسام ●

(الفصل الخامس في وجوب حصول العلة عند حصول المعلول)

﴿ الفصل الخامس في وجوب حصول العلة عند حصول المعلول ﴾

(المعلول) لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم فلما رجح احد طرفيه على الآخر احتاج الى المرجح ولابد وان يكون ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح غنيا عنه ثم المرجح لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون ثبوتيا فاذا لابد من حصول المرجح حال حصول الترجيح وذلك هو المطلوب ●

(الفصل السادس في وجوب حصول المعلول)

﴿ الفصل السادس في وجوب حصول المعلول عند حصول العلة ﴾

(قيل) كون الباري تعالى مؤثرا في وجود غيره اما ان يكون لذاته المخصوصة اولامر لازم لها اولامر غير لازم لها فان كان كونه مؤثرا لذاته المخصوصة او لوازمها وجب ان يكون دائما مؤثرا لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ان يكون ممكنا او واجبا فان كان ممكنا استدعى سببا لان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فحينئذ لا يصير المؤثر مؤثرا الا مع ذلك المرجح وقد فرضنا ان مؤثرته غير متوقفة على شيء آخر هذا خلف ثم ان الكلام في صدور الاثر عن المؤثر بعد انضمام ذلك

المرجح اليه باق فان كان ايضاً بالامكان لزم افتقاره الى مرجح آخر ويتسلسل فثبت انه متى وجد المؤثر مستجمعا لجميع الامور التي باعتبارها كان مؤثرا وجب دوام تلك الآثار عنه بدوامه واما ان كانت فاعليته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وذلك الامر المنفصل ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم لدوامه دوام العلة وذلك لا يختلف بان تسمى ذلك الحادث وقتا اومصلحة اوداعيا اوارادة اواي شيء تريد *

(فان قيل) البارى تعالى فاعل مختار ويجوز ان يكون مختارا باختيار قديم لاحداث شيء معين في وقت معين دون سائر الاوقات (فنقول لهم) وهل كان يمكنه ان يختار العالم في غير ذلك الوقت اوما كان يمكنه فان لم يمكنه ذلك فهو موجب لا مختار وايضاً فلان اختيار ايقاع ذلك الفعل يبطل عند وقوعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا لذاته ولا يكون ايضاً من لوازم ذاته فلا بد وان يكون وجوبه لعلة اخرى غير ذاته وذلك محال لان ما عدا ذاته يستند الى اختياره فلا يجوز ان يكون اختياره مستندا الى ماعدا ذاته وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير الوقت الذي اختار ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان اختيارا آخر تسلسل الاختيارات اوتنتهي الى ذاته وذلك عود الى ماقلناه وعند ذلك تحزب الناس فرقا وذكروا من الاجوبة طرقا *

(فنهم من قال) يجوز ان يختار المختار احد الامرين دون الثاني لا لامر مرجح كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما دون الآخر لا لمرجح *

(ومنهم

(ومنهم من قال) كون الارادة صفة مرجحة صفة نفسية لها والصفة النفسية لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة *

(ومنهم من قال) ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم اي المعلومات ستقع وايها لا تقع وما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع لانه لو لم يقع لا نقلب علمه جهلا واذا كان هو ممتنعيا للوقوع وغيره ممتنع الوقوع لا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال محال *

(ومنهم من قال) ان افعال الله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري تعالى ايجاد العالم بوقت معين لاجل انه تعالى عالم بان حصول العالم في ذلك الوقت يتضمن مصلحة ولو وقع العالم في غير ذلك الوقت لما حصلت تلك المصلحة *

(ومنهم من قال) عدم صدور الفعل عنه في الازل « ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ماله اول والازل مالا اول له والجمع بين الاولية وعدم الاولية متناقض فلهذا المعنى لم يوجد *

(ثم انهم عارضوا) هذا الكلام من خمسة اوجه (الاول) ان الفلك جسم متشابه الاجزاء ثم تعينت فيه نقطتان للقطبية مع انه كان جائزا في العقل ان يكون القطبان غيرهما وكذلك تعينت فيه دائرة لان تكون منطقة دون سائر الدوائر وتعين خط لان يكون محورا دون سائر الخطوط *

(الثاني) ان لكل فلك حركة مخصوصة الى جهة معينة ويجوز في العقل وقوع تلك الحركة في غير تلك الجهة وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطوء مع انه كان يجوز في العقل ان يكون اسرع منها او ابطأ لا لعلة *

(الثالث) ان اختصاص العالم بمقدار معين دون ما هو اعظم منه او اصغر مع

« في الاول

ان حكم العقل بالبداهة على كلها بالجواز ببعض تلك الجهة *

(الرابع) جرم الفلك متشابه الاجزاء وكل كوكب اختص بموضع معين من الفلك فالعقل يجوز حصوله في مكان الكوكب الآخر فان مكان الكوكب الآخر مساوله والا لكان الفلك غير متشابه الاجزاء فاختصاصه بذلك الموضع من الجائزات ولا علة له *

(الخامس) هب ان العالم قديم الذات الا انه ليس قديم الصفات فان التبدلات والتغيرات ظاهرة وذلك لاجل حدوث صفات وزوال صفات اخرى فباي طريق اسندتم هذه الحوادث الى الباري فنحن نسند اصل العالم الى الله تعالى مع انه يكون محدثا فلم يبق قديما وهذا خلاف المفروض هذا مجموع ما حصلناه مما يمكن ان يذكر من جانب المعترضين *

(واجابت الفلاسفة) فقالوا اما قوله لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين على الآخر الا لمرجح (فجوابه من وجهين) الاول ان الطريق الى اثبات واجب الوجود هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات الصانع (الثاني) ما سبق من بيان احتياج الممكن الى السبب مع انه معلوم بالبداهة ومن انكره فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا واماما او رده من الصور فالم يوجد ثم مرجح امتنع حصول الترجيح وذلك مما يجده العاقل من نفسه فانه عند تساوي الجهات يقف في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح *

(واما قوله) ثانيا كون الارادة مرجحة صفة نفسية فنقول كون الارادة مقتضية للترجيح هب انه امر ذاتي واما هذا الترجيح فلا (فان قالوا) لو كانت المرجحية المعينة مقتضية لعلة لكان مطلق المرجحية مقتضيا لعلة (فنقول) لا لان المرجحية المطلقة لا توجد وانما الموجود مرجحية خاصة وهي واقعة

على نعت الجواز فتستدعى سببا كما ان الممكنات دائما مستدعية مؤثرا لا من حيث انها ممكنة بل من حيث انها لاتخلو عن احد طرفي الوجود والعدم اللذين هما متعلقا الامكان،

(واما قوله ثالثا) انه تعالى يريد ما يعلم انه سيقع (فنقول) علمه تعالى بوقوعه في وقت كذا يتبع لكون ذلك الشيء متعين الوقوع في ذلك الوقت المعين وتعين وقوعه في ذلك الوقت يتبع بقصده الى ايقاعه في ذلك الوقت فلو كان قصده الى ايقاعه في ذلك الوقت تبعا للعلم بحصوله في ذلك الوقت لزم الدور،

(واما قوله رابعا) انما خصصه بذلك الوقت رعاية لمصالح العباد (فنقول) المصلحة المترتبة على حصوله في ذلك الوقت اما ان تكون من لوازم ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لايكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا تكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام الى انه لماذا ترتب حصول المصلحة في ذلك الوقت ولم يترتب في وقت آخر (اللهم) الا ان يكون ذلك المؤثر و ذلك الوقت امرا وجوديا والاوقات المترتبة لا بداية لها وهي ممكنة الوجود وصادرة عن البارى تعالى فمؤثرية البارى تعالى تكون دائمة وهو المطلوب (وايضاً) فكيف يقنع العقل بان تقول الفاعل لو زاد في مقدار هذا العالم ذرة لايحس باضعاف اضعافها لبطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحس باضعافه لبطلت مصالح المكلفين (وايضاً) فان افعال الله تعالى لو كانت متوقفة على رعاية المصالح لاستحال ان يكلف من علم منه انه سيكفر لان الايمان منه محال لان وقوعه يؤدى الى المحال وهو انقلاب علمه جهلا فذلك التكليف لايفيده

الا استحقاق العقوبة وذلك ينافي رعاية المصالح (وايضا) فستعرف انه يمتنع ان تكون فاعلية واجب الوجود تعالى لغرض •

(واما قوله خامسا) انه لم يحصل لامتناع وجود الفعل (فجوابه من وجهين) الاول انا سنبين ان الفعل لا يستدعي سبق عدم بالزمان (والثاني) ان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت يفرض لان يكون مبدء الامكان الا وهو ممكن الحدوث قبله فانه لا يصير ازليا بان يوجد قبله بلحظة واحدة واذا امتنع ان يكون لامكانه مبدء ثبت انه دائما ممكن الحصول •

(واما قوله سادسا) لم تعينت النقطة المعينة للقطبية دون سائر النقاط (فجوابه) ان تلك النقطة انما توجد بالفعل بواسطة الحركة فانه لولا الحركة لما كانت هناك نقطة اصلا والحركة المعينة سبب لتعين تلك النقطة للقطبية فانه يمتنع وقوع الحركة المخصوصة على الوجه المخصوص الا ويكون القطب تلك النقطة واذا تعين القطبان لزم من تعينهما تعين المحور واما تعين المنطقة فهو تابع للحركة ايضا فانه لولا الحركة لم تتعين دائرة لان تكون منطقة •

(واما قوله سابعا) لماذا حصلت الحركة في جهة دون جهة (فجوابه) ان لهم في ذلك مذهبين (الاول) ان اختيار الجهة المعينة واختيار السرعة والبطوء للعناية بالسافلات (الثاني) ان اختلاف هذه الاشياء لاختلاف مبادي الحركات وهي العقول •

(واما قوله ثامنا) لماذا اختص الكوكب المعين بذلك الموضع دون غيره (فنقول) لو كان موضع الكوكب في الفلك متعينا قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السؤال لازما اما اذا كان تعين تلك الاحياز والمواضع بسبب

اختصاصها

اختصاصها بها فان ذلك الجزء ما صار ذلك الجزء الا بحصول ذلك الكوكب فيه والا لكان مصمتا من غير تلك الحفرة و النقرة ثم ان الكوكب بعد اختصاصه بذلك الموضع لمتنع عليه التبدل والا نتقال لا متناع الخرق على الفلك ٠

(واما قوله ثانيا) بان هذه الحوادث كيف تستند الى العلة القديمة (فنقول) العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فجاز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في الوجود بل هي تقرب العلة الى المعلول و اما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للأثر موجودة معه (ومثاله) من الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوى ثم ان الثقيل لا ينتهي بحركته الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الا نتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى الحد الذي يليه فالحركة السابقة علة لحصول الاستعداد والمؤثر في وجود الحركة هو الثقل وهو موجود مع الأثر (ومثاله من الافعال الارادية) ان من اراد الحج فان تلك الارادة الكلية تكون سببا لحدوث ارادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها علة بالعرض للاخرى فانها لا تنتهي بالحركة الى حد من حدود المسافة الا ويكون انتهاؤه الى ذلك الحد سببا لان يحدث له قصد آخر جزئي الى ان يتحرك منه الى الحد الذي يليه والمؤثر في وجود تلك الحركة هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع اجزاء الحركة وموجود معها ٠

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان لهذه الحوادث سببا قديما ازلي الوجود وهو الواهب للصور و المفيض للوجود و لكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وصيرورة المادة مستعدة بعد ان لم تكن انما تكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى تكون كل سابق علة لاستعداد المادة لقبول اللاحق فاذاً لا يمكن ان يحدث شيء من الاشياء

الا بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول ذلك التاثير واي شئ يفرض لان يكون اولا للحوادث فلابد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت فعلى هذا السبيل يمكن حدوث هذه الحوادث.

(فان قيل) تجدد مؤثرية المؤثر يستدعي علة (اجبنا عنه) بان المؤثرية حكم اضافي لا وجود لها في الخارج فلا تستدعي علة.

(ولنجعل هذا الموضع) مبدأ لبرهان آخر على دوام الفاعلية (فنقول) هذه الحوادث لابد لها من اسباب ولابد ان تكون اسبابها حادثة او بمشاركة امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة واحدة او لحدوث قرب عللها منها والقسم الاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية معا وهو محال فاذاً حدوثها لاجل قرب عللها عنها وذلك القرب لاجل ان السابق علة لصيرورة ذلك الحادث مستعد القبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان تكون آنية اوزمانية فان كانت آنية لزم تتالي الآنات وقد بطل ذلك.

(وايضا) فلا يكون بينها اتصال بل هي متفاصلة فلا يكون وجود شئ منها متعلقا بوجود الآخر فلا يكون السابق منها اوجب الانتهاء الى اللاحق فلا تكون علة معدة له وقد فرض كذلك هذا خلف فاذاً بين تلك الحوادث اتصال فاذاً الآنات غير موجودة بالفعل بل يمكن فرضها في ذلك الشئ فرضنا بحيث متى فرض فيه آن كان مشتركا بين جزئين فيكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل والذي هذا حاله هو الزمان والزمان متعلق الوجود بالحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر منقضٍ متصل غير مركب

من

من امور غير قابلة للقسمة وذلك ايضاً مبدأ من مبادى نفي الجزء الذي لا يتجزى فظهر منه أنه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث آخر لا الى نهاية •

(واما ادلة المثبتين) لفاعلية البارى تعالى بعد ايقوزمانية فمن وجهين (الاول) ان الفعل ماله اول والازل مالا اول له والجمع بينهما متناقض (والثانى) ان الحركة التى لا بد ابة لها محال من وجوه سنحكيها في باب الزمان ونجيب عنها (فلنشتغل الآن) بحل الشبهة المتعلقة بالمأخذ الاول •

﴿الفصل السابع في انه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه • وفيه عشرة براهين﴾

(الاول) ان المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون هو وجود الفعل واما ان يكون نحو تأثير الفاعل فيه ومحال ان يكون المفتقر الى العدم السابق هو وجود الفعل لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف لذلك الوجود ومحال ان يكون المفتقر اليه تأثير الفاعل لان تأثير الفاعل يجب ان يكون مقارنا للاثر ووجود الاثر ينافي عدمه والمنافي لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا والمنافي لا يكون شرطا فاذاً لا الفعل في كونه موجودا حاصلا ولا الفاعل في كونه مؤثرا مفتقرا الى العدم السابق •

(فان قيل) هب ان الفعل لا يفتقر الى العدم من حيث انه ممكن الحصول ولكن لم لا يجوز ان يكون افتقاره اليه من حيث انه فعل فان الفعل هو الذى سبقه عدم و من حيث هو كذلك لا يكون الا مع تقدم العدم •

(فنقول) لا شك ان ممكن الوجود اذا نظر اليه من حيث هو مسبوق بالعدم فانه لا يعقل الا كذلك ولكن اذا نظر اليه من حيث انه مستدفي وجوده و تحققه الى المؤثر فهو من هذا الوجه غني عن العدم اذ لو اعتبر العدم

(الفصل السابع في انه لا يشترط في الفعل تقدم العدم عليه)

لكان مقارناو العدم المقارن بنفيه *

(الثانى) ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما ولا يكون والثانى باطل لثلاثة اوجه (اما اولا) فلانه لو لم يكن امكانه ثابتا دائما وهو ايضا غير واجب الوجود لزم ان يكون قد كان ممتنعاً لماهو هو والممتنع لماهو هو لا ينقلب ممكنا والا لارتفع الامان عن القضايا العقلية (واما ثانيا) فلان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لماهو هو فيلزم ان يكون كذلك ابدا اولا مر من خارج وذلك الامر الخارج اما ان يكون دائم الهوية فيكون الامكان دائما اوغير دائم والكلام فيه كالكلام في الاول (واما ثالثا) فلان الامتناع الازلى ان كان لماهو هو امتنع ارتفاعه لان ما ثبت لماهية الشيء فالماهية تابى عن ارتفاعه وان كان ذلك الامتناع لا لنفس الماهية فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا فاما ان يكون واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاعه وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الاول حتى ينتهى بالآخرة الى واجب لذاته فيلزم امتناع ارتفاعه *

(فان قيل) ذلك الامتناع بالآخرة يستند الى ماهو واجب الوجود لذاته لكن تاثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال ذلك الشرط زال ذلك التاثير *

(فنقول) ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا لذاته فالكلام فيه كالكلام في الاول ولا يتسلسل بل ينتهى الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل ولا يمكن ان يقال بان المؤثر ما كان يمكن ان يؤثر فيه لان امتناع هذه المؤثرية اما ان يكون لان الجهة التى باعتبارها صح

التاثير ممتنع الحصول اولانه وجدمانع اما الاول فلايخلوا ماان يكون امتناع حصوله لماهو هوفيجب امتناعه مطلقا اولامر من خارج وذلك الخارج ان كان واجب الوجود لذاته فاما ان يتوقف تاثيره على شرط اولا يتوقف فان توقف فذلك الشرط ان كان واجبا لزم دوام ذلك الامتناع وان لم يكن واجبا فالكلام فيه باق الى ان ينقطع الاستناد الى واجب الوجود وان لم يتوقف على شرط لزم دوام الامتناع (واما الثانى) وهو المانع فلا يخلو اما ان يكون واجبا فيلزم تعذر ارتفاعه اوممكنا فالكلام فيه ماتقدم فثبت ان استناد الممكنات الى المؤثر لايقتضى تقدم العدم عليها •

(وعلى هذه الطريقة اشكال) لانانقول الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لايمكن ان يقال بان امكانه متخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا امكانه ثابت دائما ثم لايلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا لما اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزأ ذاتياله والجزء الذاتى لايرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا فقد بطلت هذه الحجة (فهذا شك) لابد وان يتفكر في حله •

(الثالث) ان الحوادث اذ اوجدت واستمرت فهى في حالة استمرارها وبقائها اما ان تكون محتاجة الى المؤثر اولا تكون فان لم تكن محتاجة الى المؤثر فاما ان تكون لاجل انها خرجت عن الامكان اوتكون مع انها بقيت على الامكان استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال انها خرجت عن الامكان لثلاثة اوجه •

(اما اولا) فلان الممكن لذاته لاينقلب واجبالذاته والقضية اولية •

(واما ثانيا) فلان امكان الممكنات اما ان يكون لذواتها اولا يكون فان كان امكانها لذواتها ولوازم ذواتها في دائما ممكنة الوجود وان كان امكانها لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضي الى مالا نهاية له •

(واما ثالثا) فلانها ان لم تكن ممكنة في وقت فاذا صارت ممكنة فلا بد لامكانها من علة وكل ما كان لعلة فهو لذاته ممكن فالممكن ممكن لذاته ولا لذاته هذا خلف فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى المؤثر لان جهة الحاجة انما هي الامكان فلا يجوز ان لا يحوج لانه انما يحوج لما هو هو فان لم يحوج لم يكن احواجه الى السبب لذاته وقد فرض كذلك هذا خلف •

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون احواجه باعتبار قيد زائد (فنقول) لان ذلك القيد الزائد اما ان يكون اعتبارا يتحقق فيه الوجوب او الامتناع اولا الوجوب ولا الامتناع فان تحقق فيه الوجوب او الامتناع لزم ان تكون جهة الحاجة هي الوجوب او الامتناع هذا خلف وان لم يتحقق ذلك فيه كانت جهة الحاجة هي الامكان فاذاً الموجب هو الامكان لا امر زائد عليه وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف •

(فان قيل) الشيء اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود (فنقول) تلك الاولوية اما ان تكون من لوازم الوجود اولا تكون من لوازمه والاول يوجب المحال لانه اذا تحقق الوجود تحققت الاولوية واذا تحققت الاولوية اغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذاً وجوده يؤدي الى عدمه وذلك محال واما ان لم يكن من اللوازم بل من العوارض

المتجددة

المتجددة كان ذلك محالا لثلاثة اوجه *

(اما اولا) وهو انا اذا اسندنا الذات حال بقائها الى سبب فيكون للباقي سبب وهو المطلوب *

(و اما ثانيا) فلان تلك الاولوية محتاجة الى وجود الشيء فيستحيل ان يكون وجود الشيء معللا بها *

(واما ثالثا) فان تلك الاولوية محتاجة الى السبب والذات محتاجة الى الاولوية فالذات محتاجة الى سبب الاولوية بواسطة الاولوية فلاتكون الذات غنية عن السبب وهو المطلوب *

(الرابع) ان افتقار الاثر الى المؤثر اما ان يكون لانه موجود في الحال اولانه كان معدوما اولانه سبقه عدم ومحال ان يكون العدم السابق هو المقتضى فان العدم نفي محض فلا حاجة له الى المؤثر اصلا و محال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للموجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز الا ان وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم كيفية لازمة بعد وقوعه فانه يستحيل ان يقع الا كذلك ومن المعقول ان يكون الشيء جائز الوقوع ثم انه بعد الوقوع يلزمه امر ما فان الاربعة مثلا ممكنة الوجود الا انها متى وجدت لزمتها الزوجية على طريق الوجوب فكذلك وجود الحادث ممكن لكنه بعد وقوعه يكون واجبا ان يكون مسبوقا بالعدم والواجب غني عن المؤثر فاذاً المفتقر هو الوجود المجرد او الوجود عارضا للماهية والاول باطل لان الوجود يشترط ان لايكون مع ماهية غير واجب و لهذا اذا اخذنا الممكنات بشرط الوجود صارت واجبة فانا

نقول الكتابة ممكنة للانسان ثم نقول الكتابة واجبة للانسان مادام كاتبا فانه حال كونه كاتبا ممتنع ان لا يكون كاتبا فعلمنا ان المفتقر الى المؤثر هو الوجود من حيث انه عارض لماهية لا تكون تلك الماهية مقتضية له فاذاً لا يعتبر في الافتقار تقدم العدم •

(الخامس) اما ان تتوقف جهة افتقار الممكنات الى المؤثر اوجهة صحة تاثير المؤثرات فيها على الحدوث اولا تتوقف والاول قد ابطلناه في باب القدم والحدوث فثبت ان الحدوث غير معتبر في جهة الافتقار •

(السادس) الممكن اذا لم يوجد فعدمه اما ان يكون لامر اولا لامر ومحال ان يكون لا لامر فانه حينئذ يكون معدوما لما هوهو وكل ماهويته كافية في عدمه فهو ممتنع الوجود فاذاً الممكن ممتنع الوجود هذا خلف فبقي ان يكون لامر ثم ذلك المؤثر لا يخلو اما ان يشترط في تاثيره فيه تجدده اولا يشترط ومحال ان يشترط ذلك فان الكلام مفروض في العدم السابق على وجوده والعدم المتجدد هو العدم بعد الوجود فاذاً لا يشترط في استناد عدم الممكنات الى ما يقتضي عدمها تجددها واذا كان العدم الممكن مستندا الى مؤثر من غير شرط التجدد علمنا ان الحاجة والافتقار لا يتوقف على التجدد وهو المطلوب •

(السابع) واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد فاذاً صفات واجب الوجود وهي تلك الامور الاضافية والسلبية على آراء الحكماء والصفات والاحوال والاحكام على اختلاف آراء المتكلمين في ذلك ليس شيء منها واجب الثبوت لاعيانها بل هي لما هي هي ممكنة الثبوت في انفسها واجبة الثبوت نظرا الى ذات واجب الوجود فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه •

(فلئن قالوا) ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول بوجوب سبق العدم فى الافعال (فنقول) ان مثل هذه المسائل العظيمة لايمكن التعويل فيها على مجرد الالفاظ فهب ان مالا يتقدمه العدم لايسمى فعلا لكنه ثبت ان ماهو ممكن الثبوت لماهو هو يجوز استناده الى مؤثر يكون دائم الثبوت مع الاثر واذا كان ذلك معقولا لم يمكن دعوى الامتناع فيه فى بعض المواضع (اللهم) الا ان يمنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة عظيمة ٠

(الثامن) لوازم الماهية معلولة لماهى غير متأخرة عنها زمانا وبيانه ان كون المثلث مساوى الزوايا القائمتين ليس الالانه مثلث فانه لو كان لامر منفصل لصح ان يوجد المثلث لا على هذه الصفة ثم ان اقتضاء الماهيات لهذه اللوازم ليس بعد تقدم زمان وجدت فيه عارية عن هذا الاقتضاء فانا لانفرض زمانا اصلا الاوالمثلث يقتضى هذا الاقتضاء (بل نزيد ونقول) ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحتراق والالم عقيب سوء المزاج اوتفرق الاتصال (بل نذكر شيئا) مما لاينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية عند من يقول به فكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متقدمة عليها فعلمنا ان مقارنة الاثر والمؤثر فى الزمان لاتبطل جهة الاستناد والحاجة ٠

(التاسع) وهو ان الشئ حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود فان الشئ حال وجوده لا يمكن ان لا يكون موجودا وكذلك حال عدمه من حيث انه معدوم يكون واجب العدم لانه حال العدم لا يمكن الا ان يكون معدوما والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين لو نظرنا اليهما

واخذنا الماهية من حيث انها في حالة كذلك وفي حالة اخرى كذلك كانت الماهية في كلتى الحالتين على كلتى الصفتين واجبة والماهية من حيث هي واجبة غير مفتقرة الى مؤثر فان الشيء من حيث هو واجب يمتنع استناده الى المؤثر فاذاً الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فاذاً مالم تعتبر الماهية من حيث هي هي لم يرتفع الوجوب اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم وهو بهذا الاعتبار لايحتاج الى المؤثر فعلمنا ان الحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج وانما المحوج هو الامكان •

(العاشر) جهة الاحتياج لابد وان تبقى مع المؤثر كما كانت لامع المؤثر والالبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر فلوجعلنا الحدوث جهة الاحتياج الى المؤثر والحدوث مع المؤثر كهو لامع المؤثر اى ان الحدوث هو الوجود بعد العدم وسواء كان ذلك الوجود بالفاعل اولابالفاعل فهو وجود بعد العدم وسواء اخذ حال الحدوث اوحال البقاء فهو في كليهما وجود بعدالعدم فاذاً هو مع المؤثر كهو لامع المؤثر فيلزم المحال المذكور اما اذا جعلنا الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لايبقى كما كان عند عدم المؤثر فان الماهية مع المؤثر لاتبقى ممكنة البتة فعلم ان الحدوث لايصلح جهة للاحتياج •

(واما المخالفون) فقد احتجوا بوجوه اربعة (الاول) ان ايجاد الموجود محال فلابد وان يكون الفعل حال العدم حتى يتحقق الاحتياج •

(الثاني) لوقدرنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الثاني باولى من العكس لانه لامزية لاحدهما على الآخر •

(الثالث) قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون

ولا

ولا يتعلق الا بالاحداث لانا لانجد من انفسنا صحة القصد الى تكوين الكائن *

(الرابع) البناء اذا وجد استغنى عن الباني فكذلك جميع الافعال *

(والجواب عنها اما الاول فنقول) قولهم ايجاد الموجود محال ان عنوا به ان اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى محال فهو حق لا نزاع فيه وان عنوا به ان الوجود الواحد لا يمكن ان يبقى هو بعينه متعلقا بالمؤثر فهو مصادرة على المطلوب الاول (ويزيده وضوحا) احتياج القادرية الى القدرة والعالمية الى العلم وكذلك الحياة *

(واما الثاني فنقول) ان كون الشيء علة ليس لانه قديم حتى يلزم ماذكرتموه كما انه ليس كون الشيء علة لاجل كونه حادثا حتى يقال انه ليس احد الحادثين بالعلية اولى من الآخر بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وماهيته وهو لا هو هو يقتضي التقدم بالعلية و الذات *

(فان قيل) فاذا كانا متلازمين يستحيل انفكاك احدهما عن الآخر فيلزم من ارتفاع كل واحد منهما ارتفاع الثاني فاذا لزم من ارتفاع المعلول ارتفاع العلة كان وجود العلة محتاجا الى وجود المعلول فلم تكن العلة علة *

(فنقول) ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة بل يعرف ارتفاع العلة كما ان وجوده لا يوجب وجود العلة و انما يعرف وجودها على معنى انه لولا وجودها اوعدمها اولا لما كان للمعلول وجود اوعدم ثانيا (واما الثالث) وهو ان القصد لا يتعلق بالاحداث والايجاد الا حال العدم (فنقول) هذا خطأ لان ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين اما لو استمر القصد والداعي واستمر تمامها فذلك ممكن وان ادعيتم امتناعه فذلك هو المصادرة على المطلوب (واما الرابع) فنقول البناء ليس علة لحفظ الشكل

بل هو علة لانتقال الاجزاء الى ذلك الموضع وذلك الانتقال يبطل عند ابطال تعلق الفاعل به ، واما بقاؤه على تلك الاوضاع فلان فيه من الثقل ما يقتضى الميل الى السفل ومافيه من اليبوسة حافظ لتلك الاشكال ،

﴿ الفصل الثامن فى العبارة ﴾

(اعلم) انه ليس لمانع ان يمنع من اطلاق لفظ الفعل على ما لم يتقدمه عدم لانا نقول انه فعل و اوجد و صنع بعد ان لم يكن الفعل حاصلا وموجودا اوفعل بآلة او باختيار وبطبيعة ولسنا مناقضين في هذا الكلام ولا منكرين فعلمنا ان الفعل اعم من الفعل المسبوق بالعدم وقدبينا ان عدم التقدم على هذا التفسير لايمنع من الحاجة فاذاً اطلاق لفظ الفعل على ما وجوده محتاج الى الغير يكون جائزا ،

﴿ الفصل التاسع في ان الوجود وحده لا يصلح للمعلولية ﴾

(قدذكرنا) شيئا مما يتعلق بذلك فى باب الماهية فلنتكلم هاهنا فيه من طريق آخر (فنقول) ظن قوم ان وجود الاشياء هو المعلول فقط وسبب هذا الظن ما قرع سمعهم من كلام الافاضل الاقدمين ان الماهيات غير معلولة (و هذا باطل) من وجوه ثلاثة (الاول) ما بينا ان الوجود غير مستقل بان يوصف بالزوال والطريان بل الماهية هى الموصوفة بذلك فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول (الثانى) لوكان تاثير العلل في الوجود وحده و الوجود وحده قضية واحدة لكانت كل علة صالحة لكل معلول (بيانه) ان الماء اذا سخن بعد ان لم يكن مسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات فيضان الوجود عليها من المبادى المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام

وجودها

(الفصل الثامن)

(الفصل التاسع في ان الوجود وحده لا يصلح للمعلولية)

وجودها لان الماهية اذا كانت قابلة ابدا والفاعل فياض ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او ماهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء شرط لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فلتكن ملاقاة الماء شرطاً لوجود السخونة لان ما كان شرطاً للشئ كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض وما هو الشرط قد حصل فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل بدفعه الحس (وان كان المتوقف) على ذلك الشرط هو ماهية السخونة كانت تلك الماهية متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا ولا محالة ينتهي الى واجب الوجود فظهر ان علة الممكنات ليست علة لوجودها فقط بل ولماهيتها ايضاً (الثالث) انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود الاحتراق من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية الاحتراق بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الامكان من حيث هو وجود فامتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا نسبنا ماهية الشئ الى وجوده فحينئذ يعرض له الامكان وبسببه تعرض الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها الا ان المحتاج هو نفس الوجود فقط (واما ما قيل) من ان الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله

﴿ الفصل العاشر في ان الوجود وحده لا يصلح للعلية وكذلك الامكان وحده غير صالح للعلية ﴾

(فلنبين ذلك) اولا في الامكان فنقول هنا اربعة براهين (البرهان الاول)

الامكان امر عدمي والامور العدمية غير صالحة للمؤثرية فالامكان غير صالح للمؤثرية اما الصغرى فقد مضى بيانها و اما الكبرى وهي ان الامور العدمية لا تصلح ان تكون سببا و لا جزأ من السبب فلان سبب الشئ ما يفيد ثبوت الشيء فالمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز عما ليس بسبب والا فلا يكون كونه سببا اولى من جعل غيره سبباً وكل ماله في ذاته خصوصية وتعين فهو ثابت فاذاً كل سبب فهو ثابت و ينعكس انعكاس النقيض بان ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا الكلام يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب ويعود الكلام الذي قد مناه فاذاً الامكان ليس بسبب ولا جزء من السبب فهو اجنبي عن سببية السبب فلا يكون له اعتبار فيما يرجع الى كون المؤثر مؤثرا فيكون اعتباره كاعتبار سائر السلوب الغير المتناهية الحاصلة له فان المؤثر يلزمه سلب كل ما عداه مثلا يلزمه انه ليس بماء ولا سماء ولا حجر ولا شجر و لا جميع الامور الغير المتناهية وهي وان كانت لازمة لذات المؤثر فيما يرجع الى كون المؤثر مؤثرا فهي عدمية الاثر فكذلك الامكان.

(البرهان الثاني) ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان التباين في العدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شي لثلاثة اوجه (اما اولا) فلانه لا يكون استناده الى بعض الامكانات اولى من استناده الى الآخر (واما ثانيا) فلانه يجب ان يكون معلولا لامكان نفسه لان امكان المعلول مساو لامكان غيره فاذا صلح امكان غيره لان يكون علة فامكانه اولى بان يكون سببا لما فيه من مزيد الاختصاص فحينئذ يكون المعلول غنيا عما عداه فيكون واجبا لانه

لا معنى للواجب الا ذلك فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف (واما ثالثا) فلانه يلزم ان يصدر من كل واحد من امكانات الممكنات مثل ذلك المعلول فاذا جعلنا امكان وجود العقل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل واحد من الموجودات الحسية فلك وان لا تنتهى الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى غير النهاية (واما ان كانت) الامكانات مختلفة فهو باطل من وجوه اربعة (اما اولا) فلان مقابل الامكان لا امكان فوجب ان يكون مفهوم اللا امكان واحدا الوجوب ان يكون نقيض الواحد واحدا (واما ثانيا) فلان الامكان يصح تقسيمه الى امكان الجوهر والى امكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم وقد عرفت ان مورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا فاذاً الامكان امر مشترك (واما ثالثا) فلان المعقول من الامكان هو استواء طرف الوجود والعدم وهذا القدر مشترك بين الامكانات والاختلاف ان وقع فانما يقع في امور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما مفهومه وراء هذا المفهوم فهو غير داخل في الامكان بل خارج عنه اما مقارن واما مفارق فظهر ان الامكانات غير مختلفة بالماهيات (واما رابعا) فلان الامكانات ان كانت مختلفة بالماهيات كانت مركبة من جنس وفصل وعلة ثبوت ذلك الامكان سواء كانت هي ماهية العقل الاول اوذات واجب الوجود يلزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل (وبهذا البرهان يظهر) ان مجرد وجود الشيء لا يصلح ان يكون علة لشيء آخر فظهر من هذا ان الذي يقال من ان امكان العقل الاول علة لوجود الفلك الاقصى وان وجوده علة للعقل

الثانى فهو هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعى التحقيق (فان قيل) هذا الذى ذكر تموه انما يلزم اذا قلنا الامكان هو السبب وحده لوجود الفلك ولسنا نقول كذلك بل ماهية العقل الاول مع امكانه سبب لجرم الفلك وهو ايضا مع الوجود سبب لوجود شئ آخر والامكانات وان كانت متساوية لكن المجموع الحاصل من ماهية العقل والامكان لا يساويه المجموع الحاصل من ماهية اخرى مع مالها من الامكان (فنقول) الشئ من حيث هو ممكن لا يجب ان يكون موجودا ومن حيث هو مؤثر فى الغير يجب ان يكون موجودا فاذا الشئ من حيث هو ممكن يمتنع ان يكون مؤثرا فيمتنع ان يكون للامكان مدخل فى العلية وهذا قاطع .

(البرهان الثالث) على فساد ان يكون المؤثر هو الامكان لو كان الامكان مؤثرا فيما بعده لكان لا يخلو اما ان يكون مؤثرية بمشاركة من ذات العقل الاول ووجوده اولا بمشاركة منهما فان لم يكن بمشاركة منهما فذلك باطل لان البرهان قام وهم ايضا اتفقوا على ان ما كان غنيا فى فعله عن الغير كان غنيا في ذاته عن الغير فلو كان امكان العقل الاول غنيا فى مؤثريته عن ذات العقل الاول وعن وجوده لزم ان يكون في ذاته غنيا عنه فيكون الامكان جوهرا مفارقا قائما بذاته هذا خلف (وايضا) فلانه ان لم يعتبر فى مؤثريته وجوده كان المعلول موجودا سواء حصل الوجود لتلك العلة اولم يحصل وكل ما كان كذلك كان مستغنيا في وجوده عن ذلك الغير فالمعلول يكون مستغنيا في وجوده عن العلة هذا خلف وان كانت مؤثرية الامكان بمشاركة من الذات والوجود فلا تخلو مؤثرية الوجود اما ان تكون بمشاركة من الذات والامكان اولا تكون فان كان غنيا عنهما فى المؤثرية كان غنيا عنهما في الثبوت فيكون

وجود

وجود العقل الاول غنياعن ماهيته ومن امكانه فيكون وجوده وجودا واجبا بذاته هذا خلف فظهر ان مؤثرية الامكان في شيء انماتكون بمشاركة من الامرين الاخيرين ومؤثرية الوجود ايضاً بمشاركة من الامرين الاخيرين فاذاً في الحالين المؤثر هو المجموع اعني ذات العقل مع امكانه ووجوده وقد صدر عنه العقل الثاني والفلك الاول فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد فبطل اصل مقالتهم *

(البرهان الرابع) وهو الزامي ان نقول انكم جعلتم القوة الجسمانية غير مؤثرة في وجود شيء لاجل حلولها في الجسم الذي هو مركب من المادة والصورة والمادة علة للامكان فبسبب ان القوة الجسمانية بينها وبين الامكان هذه المناسبة البعيدة اخرجتموها عن المؤثرية فكيف جعلتم الآن نفس الامكان مؤثرا في وجود الاجسام الفلكية وصورها ونفوسها وموادها (وسياتي) مزيد الكلام في ابطال مذهبهم في هذا الباب في الالهيات *

﴿ الفصل الحادي عشر في ان القوة لا تكون علة مؤثرة في وجود الاشياء بل علة معدة ﴾

(وبرهانه) انها ان كانت مؤثرة فاما ان يكون تاثيرها بمشاركة المادة اولا بمشاركة المادة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها مؤثرة (اما انه يمتنع) ان تكون بمشاركة المادة فلان المادة وجودها قابل والقابل من حيث هو هو بالنسبة الى المقبول بالامكان والعلة بالنسبة الى المعلول بالوجوب والشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد لا يكون بالوجوب والامكان (واما انه يمتنع) ان يكون فعلها لا بمشاركة المادة فلانها لو كانت غنية في فاعليتها عن المادة كانت غنية في ذاتها عن المادة لان الموجودية جزء من الموجدية لان مصدر حصول

الفعل وجود الفاعل فاذا كان وجود الفاعل متعلقا بالمادة كان مصدر وجود الفعل من حيث هو مصدر لذلك الفعل متعلقا بالمادة فثبت ان ما كان غنيا في فعله عن المادة كان غنيا في ذاته عن المادة فلو كانت الصورة الجسمانية تفعل لا بمشاركة المادة لزم ان تكون غنية في ذاتها عن المادة فلا تكون الصورة الجسمانية صورة جسمانية هذا خلف (واعلم) انه وان ثبت ان الغني في فعله عن المادة يجب ان يكون غنيا في ذاته عن المادة ولكن ليس كل ما كان غنيا في ذاته عن المادة كان غنيا في فعله عن المادة كالنفس الناطقة ٭

﴿الفصل الثاني عشر في ان القوة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع﴾

(اعلم) ان هذا كلام مبهم فلا بد من تحقيقه (فنقول) كل قوة تقتضي اثرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل وحتى يكون كلما كان اقرب الى ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم آخر (مثال الاول) القوة النارية فانها لما كانت حالة في الجسم المعين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كلما كان قربه الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس (وعند ذلك نقول) لتلك القوة انها تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعني بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب من محله استحال ان تقبل الاثر منه واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضتها

(الفصل الثاني عشر في ان القوة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع)

غير مختصة بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فلا تكون قوة جسمانية بل مجردة مفارقة (وعند هذا التحقيق) يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تأثير في وجود المجردات لان القرب والبعد مع مالا حيز له ولا مكان محال واذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الاجسام (وعند هذا يبطل) شك من يقول كما ان الجسماني لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد فكذلك المجرد لا نسبة له الى الجسماني بالقرب والبعد فوجب ان لا ينسبوا الاجسام في وجودها الى شيء من المجردات (فانا نقول) ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فيتحقق ذلك الامكان فاض الاثر عنه واما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال (فان قيل) اليس ان حدوث البدن علة لحدوث النفس وهي من المجردات (فنقول) انك ستعرف ان علة حدوث النفس لا يمكن ان تكون الا جوهرا مفارقا واما البدن فهو شرط لفيضان المعلول عن علته (وفي هذا الجواب نظر)

﴿ الفصل الثالث عشر في تناهي القوة الجسمانية في التأثير ﴾

(قد عرفت) في باب الكم ان النهاية و اللانهاية انما يلحقان بالذات للكم ولا شيء من القوى بكم بالذات فاذاً النهاية واللانهاية لا تلحقانها لذاتها بل اما بسبب ما هي فيه او بسبب ما هي عليه اما الاول فكما لو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايضاً بسبب ذلك غير متناهية على المعنى

(الفصل الثالث عشر في تناهي القوى الجسمانية)

الذي ه يكون جميع الاعراض القائمة بها غير متناهية (واما الثانى) فهو ان تكون القوى علة له غير متناهية وقد عرفت هناك ان ذلك انما يعقل فى احد امور ثلاثة (الشدة) و (العدة) و (المدة) وقد عرفت الفرق بين هذه الامور الثلاثة (فنقول) انه يمتنع وجود قوة غيرمتناهية بحسب الشدة لان تلك الحركة اما ان تكون واقعة في زمان اولا فى زمان فان كان الاول امكن ان يوجد فى زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلاتكون تلك الحركة غيرمتناهية فى الشدة (وان كانت واقعة)لا فى زمان لم تكن حركة لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة ولاشك فى ان قطع نصفها قبل قطع كلها وايضا فان كانت تلك الحركة نهاية فى الشدة فهى متناهية الشدة وان لم تكن نهاية فى الشدة كانت وراءها شدة اخرى فلاتكون غير متناهية الشدة (واما انه يمتنع) وجود قوة غيرمتناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان تكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها مثل قبول الاصغر اذ لو اختلفا فى ذلك لكان المانع اما الجسمية وذلك ظاهر البطلان واما امر وراء الجسمية وذلك الامر اما ان يكون طبيعيا واذا كان المانع من الحركة طبيعيا لم تكن الحركة طبيعة وقد فرضناها طبيعية هذا خلف او قسرية وقد فرضنا عدم ذلك فظاهر ان الجسم العظيم والصغير لا يمكن ان يختلفا في قبول الحركة من القوة الطبيعية فاذا الجسمان لو اختلفا في قبول الحركة لم يكن ذلك الاختلاف بسبب المتحرك بل بسبب اختلاف حال القوة المحركة فان القوة في الجسم الاكبر اكثر مما في الاصغر الذي هو جزؤه لان مافي الاصغر فهو فى الاكبر موجود مع زيادة واما القوة القسرية فانها يختلف تحريكها للجسم العظيم

والصغير

والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في الكبير اكثر منه في الصغير (ولما حصلنا هذه القاعدة فنقول) انه يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها فقوة الكل اقوى من قوة البعض لو انفرد فاذا قدرنا قوتين حركتا جسميهما من مبدء مفروض حركات بغير نهاية لزم ان يكون فعل الجزء مساويا للفعل الكل وهو محال وان حرك الاصغر حركات غير متناهية كانت الزيادة على نسبة متناهية فان نسبة بعض القوة الى كلها نسبة متناهية فتكون كل القوى متناهية وهو المطلوب (واما القوة القسرية) فيستحيل ان يكون فعلها غير متناه لان تحريكها لكل الجسم من مبدء معين اقل من تحريكها جزء ذلك الجسم من ذلك المبدأ فتقع زيادة حركة الجزء على حركة الكل من الجانب الذي فرض هو غير متناه فيه فيكون غير المتناهي متناهيا وذلك محال (والاعتراض عليه) من وجوه سبعة.

(الاول) ان هذا بناء على ان كل ما كان حالا في الجسم فانه ينقسم بانقسامه وذلك منقوض بالوحدة والنقطة والاضافة.

(الثاني) سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان جزء القوة لا بد وان يكون قويا على الفعل فان عشرة من المحركين اذا حركوا جسما ونقلوه مسافة ما في زمان ما فانه لا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة في ذلك الزمان او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا اذ لا تكون لقوته نسبة الى مؤثريته في نقله وان كانت هناك نسبة الى وجوده فجزء النار الصغير لا يحرق وجزء الحجر الكبير لا يحرك.

(الثالث) ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود له استحال الحكم عليه

بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من أثبت للزمان اولا زمانيا وها هنا الامور التي تقوى عليها تلك القوى غير موجودة حتى يحكم عليها بالزيادة والنقصان بل سبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد فاذاً هذه الحجة مغالطة *

(الرابع) ان الارض لو بقيت دائما في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم (والشيخ اجاب عنه) في المباحثات بان قال السكون عدم وليس فعلا وليس مما ينقسم الا بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة الحركة فليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل والا لو صدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى يفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه بذاته (وللمعترض ان يعترض فيقول هب ان السكون عدمي لكن حصوله في حيز من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية *

(الخامس) المعارضة بدورات الفلك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين وتناهي الحركتين وان كان لا يلزم من ذلك تناهي تلك الحركات فكذلك لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها *

(السادس) المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية (وقول من يدفع) هذا الكلام بان محرك الفلك قوة عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او قوة بها الحركة فان افادت القوة الحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للافعال الغير

 المتناهية

المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا تكون القوة قوة (وايضا) فلانه يلزم ان يكون الجسم قابلا لتأثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وذلك باطل •

(السابع) وهو ان القوة اما ان تنتهي الى زمان يصير انعدامها فيه واجبا لذاته اولا تكون كذلك والاول يوجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واما ان كانت القوة ابدا ممكنة الوجود والفاعل ايضا ابدا ممكن التاثير لزم ان تكون القوة ممكنة والالزم الانتقال من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان الفاعل والقابل ابدا ممكنى التاثير والتأثر والشرائط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا بل هي ممكنة البقاء ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذاً القوة التي تفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود •

(والجواب) اما بيان ان الحال في المنقسم منقسم وحل الشكوك فيه فقد مضى بيانها واما ان جزء القوة يجب ان يكون قويا على الفعل فلان كل واحد من تلك الاجزاء اذا لم تكن له قوة على الفعل فهي عند الاجتماع اما ان يتغير حالها عما كانت عليه او تبقى على ما كانت عليه وقت الانفراد وهذا الثاني يوجب ان لا يكون لذلك المجموع قوة على الفعل واما الاول فهو يقتضي ان تكون القوة هي الامر الحاصل عند اجتماع تلك الامور فلا تكون تلك الامور ماهية القوة بل تكون مادة للقوة والقوة هي الهيئة الحاصلة للمجموع وكلامنا في اجزاء القوة لا في اجزاء مادتها واما العشرة المستقلون بحمل ثقيل فلا بد وان يكون لكل واحد منهم قوة على تحريك شيء من الثقيل ثم

وءالا تكون النسبة واجبة الاعتبار وذلك مما لا يضرنا (واما النار القليلة) فانما لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولو لا ذلك لكانت مؤثرة .

(واما الثالث) فجوابه انه ليس بناء الكلام على وجود الامور التي تقوى كل القوة عليها بل على ان جزء القوة يستحق من ذاته ان تكون له قوة على امر وكل القوة ايضا كذلك والذي يستحقه الجزء انقص من الذي يستحقه الكل وهب ان مستحق الكل والجزء غير حاصلين ولكن استحقاق كل واحد منهما حاصل في الحال فان كون القوة قوة على الفعل امر حاصل بالفعل سواء وجد المقوى عليه اولم يوجد ونحن انما فرضنا القوة غير متناهية حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق واذا كان الاستحقاق الحاصل للجزء جزء الاستحقاق الحاصل للكل وجب ان يكون استحقاق الكل متناهيا .

(واما الرابع) فالذي يمكن ان يقال فيه ان يمنع صحة بقاء جسم واحد بالمدد في حيز ابدا .

(واما الخامس) فجوابه ما بينا من ان جزء القوة استحقاقه يجب ان يكون جزء استحقاق كل القوة فلابد من تناهي استحقاقيهما .

(واما المفارقات المحركة للافلاك) فانها مختلفة بجواهرها فلا يجب ان يكون فعل بعضها انقص من فعل الآخر نقصانا ينقطع الناقص عنده بل هي لاختلاف جواهرها مبادي لحركات مختلفة في الشدة والضعف (وعلى الجملة) فقد ذكرنا انه ليس بناء الكلام على تفاوت مستحق الكل والجزء بل على تفاوت استحقاقيهما واما في الدورات فلا يمكن ان يقال دورات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان (ولا يمكن ان يقال) قوة بعضها على الفعل يجب ان يكون اكثر من قوة الآخر

اذ ليس

اذ ليس منها شيء جزء التغير حتى يلزم ذلك فظهر الفرق •

(و اما المعارضة) بالنفوس الفلكية فالجواب ان المؤثر في وجود تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق لكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة •

(ولقائل ان يقول) اذا جوزتم بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن العقل المفارق فقد جوزتم كون القوة الجسمانية مبدأ لافعال غير متناهية •

(وقولكم)بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل هي معدة فنقول ان كنتم تعنون بقولكم القوة الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا ليس بجيد لانكم لما بينتم في فصل آخر ان القوة الجسمانية يستحيل ان تكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول (وايضاً) فلان هذا يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال غير متناهية مع انكم لا تقولون بذلك •

(وان عنيتم بقولكم) ان القوة الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية ان فاعليتها بمعنى توسطها بين العقل المفارق وبين الآثار لا تستمر مدة غير متناهية فذلك قد بطل بالنفس فانكم سلمتم كونها متوسطة في مدة غير متناهية •

(واما الشك السابع) فجوابه ان القوة الجسمانية انما يجب عدمها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها ثم ان القوة وان كانت من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد تتأدى الى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هاهنا

هذا ما حضرني في حل هذه الشكوك في الحال.

﴿ الفصل الرابع عشر في ان التصورات قد تكون مبادي لحدوث الحوادث ﴾

(ان من شان النفس ان تحدث من تصوراتها القوية الجازمة امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فتحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد (والذي) يدل عليه ثلاثة امور.

(الاول) هو ان القوة المحركة التي في الانسان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احد الضدين الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصوره لكون ذلك الفعل بافعاله فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور فاقتضاء ذلك التصور لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف تاثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة اخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك محال فاذاً تاثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط آلات جسمانية واذا ثبت جواز ذلك ثبت ما قلناه.

(الثاني) ما نشاهده من كون الانسان متمكنا من المشي على جذع ملقى على قارعة الطريق ثم ان كان موضوعا في الجسر وتحته هاوية لم يجسر ان يمشي عليه دبيبا الا بالهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا جدا فتجيب قوته المحركة الى ذلك ولا تجيب الى ضده من الثبات والاستمرار.

(الثالث) ان الانسان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح والصحيح اذا استحكم توهمه للمرض فانه ربما يمرض ونفس صاحب العين العائنة ايضاً تؤثر من غير آلة جسمانية.

(ويحكى) ان بعض الملوك اصابه فالج وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه فترصد للخلوة حتى وجدها ثم انه اقبل على ذلك الملك بالشتم

والفحش.

و الفحش و الكلمات الموحشة حتى اضطرب الملك بسبب ذلك اضطرابا شديدا و حاول القيام والذهاب اليه ليضربه فثارت الحرارة الغريزية فيه واشتعلت وقويت على دفع المادة و تلك الحرارة ماكان لها سبب سوى التصورات النفسانية ٭

(واذا ثبت هذا الاصل فنقول) يجب ان لا يستبعد ان تبلغ النفس في الشرف والقوة الى حيث تبرئ المرضى وتمرض الاصحاء وتقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى تجعل غير النار نارا وتحدث بارادتها تارة امطارا او خصبا وتارة خسفا وجدبا وذلك لانك ستعرف ان مادة العناصر الاربعة مشتركة فهي قابلة لجميع صورها والمشاهد لنا ان النفس قد تصير تصوراتها مبادئ لحدوث الحوادث من غير آلة جسمانية جاز ان تكون تصوراتها مبادئ للامور العظيمة وان كان ذلك نادرا وغريبا جدا ٭

(ونعم ما قال الشيخ) ان القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب وليس الحذق في التكذيب بما لم يتقرر بالبرهان امتناعه اقل من الحذق في التصديق بما لم يتقرر بالبرهان جوازه بل يجب في امثال هذه المواضع التمسك بحبل التوقف ٭

(الفصل الخامس عشر في ان الرأي الكلي لا يكون علة لحصول افعال جزئية)

(برهانه) ان الكلي مشترك بين جزئياته والمشترك نسبته الى كل واحد من جزئياته المندرجة فيه نسبة واحدة فلو كان الرأي الكلي سببا لوقوع جزئي معين مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم منه وقوع الممكن لا عن سبب و هو محال ٭

(فان قيل) كل ما يدخل في الوجود فهو جزئي وكل جزئي فسببه ارادة

(الفصل الخامس عشر في ان الرأي الكلي لا يكون علة لحصول افعال جزئية)

جزئية فاذا الارادة الكلية يستحيل ان تكون مؤثرة في شيء اصلا لكن ارادة الباري و علمه كليان مع اتفاق الحكماء على انهما المبدء ان لوجود الممكنات (و عبر بعضهم) عن هذا الشك بعبارة اخرى (فقال) الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة اسبابا لتكوين الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والكون والفساد وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئية فما هو المتصور عند المبادي ممتنع الحصول وما هو حاصل ها هنا غير متصور عندهم فبطل قولهم التصورات اسباب لوجود الممكنات ٭

(وحله) ان الفيض العام قد يتخصص بسبب تخصص القوابل كما ان ارادة الذهاب الى الحج سبب للخطوة المعينة و لكن بشترط ان تكون الخطوة السابقة اوصلت الى ذلك الحد ٭

(وبالجملة) فقد عرفت ان العلل المؤثرة انما تخصص تاثيراتها بسبب علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولاتها بعد مالم تكن قريبة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث حادث هذا اذا امكن ان توجد الماهية في اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن كذلك كانت الماهية لما هي هي مقتضية للتشخص فتصير الارادة الكلية سببا لحدوث التشخص الجزئي بسبب ذلك ٭

(الفصل السادس عشر في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ام لا)

(ذكر الشيخ) في النمط السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معها متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك التقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن هناك تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا ٭

(الفصل السادس عشر في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ام لا)

(وفيه بحث) وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام التقدم التقدم بالطبع وذلك مثل تقدم الواحد على الاثنين فلم لا يجوز ان يكون تقدم مامع علة الشيء على الشيء بالطبع وان لم يكن بالعلية والزمان •

(فنقول في حله) ان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي صدرا عن علة واحدة على مذهب الحكماء فهما اذاً معاً في الوجود ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن ان يكون للحاوي تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي مالو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير وما يحتاج الى الغير فهو ممكن لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف فاذاً وجود المحوي غير محتاج الى وجود الحاوي لاحتياج المشروط الى الشرط ولاحتياج المعلول الى العلة فظهر ان مامع العلة المتقدمة لا يجب ان يكون له تقدم اصلا •

(ثم ذكر الشيخ) في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الاجرام العنصرية من الابداعيات بالمرتبة (فقال) قد ثبت ان الابداعيات علل لتحدد احياز العناصر واحيازها معها بالذات والرتبة والمتقدم على المتقدم متقدم فلما كانت الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات •

(اقول) هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المع متقدم والكلام الاول تصريح بان مامع المتقدم ليس بمتقدم وليس بين الكلامين مناقضة ولكن لابد من فرق بين البابين وهو مشكل جدا •

﴿ الفصل السابع عشر في ان العلة هل يجب ان تكون اقوى من المعلول ﴾

(فنقول) المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وماهيته اولا يحتاج فالاول

(الفصل السابع عشر في ان العلة هل يجب ان تكون اقوى من المعلول)

يقتضى ان تكون العلة مخالفة للمعلول في الماهية لان المعلول لو احتاج لماهيته الى فرد من افراد نوعه لزم احتياج ذلك الفرد الى نفسه لكونه من ذلك النوع وذلك محال ٠

(واما المعلول الذي) لا يحتاج لماهيته الى العلة المعينة بل لشخصيته فهو مثل كون هذه النار علة لتلك النار فان هذه النار ليست علة نوعية لتلك النار بل علة ذلك الشخصية وكذلك الاب علة للابن لا من جهة الانسانية بل من جهة انه ذلك الانسان ٠

(فلنتكلم في هذا القسم فنقول) المعلول لا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة ممكنة فلابد لها من سبب وليست تلك الزيادة حاصلة للفاعل حتى تكون سببا للزيادة في المنفعل ولا يمكن ان تكون زيادة استعداد تلك المادة سببا لتلك الزيادة لان استعداد المادة ليس سببا للوجود (اللهم) الا ان يقال بان المعلول ينضم الى العلة ثم يصير ذلك المجموع مؤثرا في تلك الزيادة فعند ذلك تكون علة الزيادة ذلك المجموع لا ما فرض علة لكن ذلك المجموع ليس اضعف من تلك الزياده واما انها هل تكون مساوية للمعلول فنقول اما ان يعتبر ذلك التساوى في حقيقتهما او في وجودهما والقسم الاول مثل ان تصير نار علة لنار فنقول العلة والمعلول ان كانا من نوع واحد فلابد وان يكونا ماديين لما عرفت ان كل ما لا يكون نوعه في شخص واحد فهو مادى واذا كانا ماديين فلا يخلوا ما ان تتساوى مادتاهما اولا تتساوى فان لم تتساو فاما ان تكون المادتان المختلفتان متساويتين في قبول ذلك الاثر واما ان لا تتساويا في ذلك فالاول مثل انباع سطح النار لسطح فلك القمر في مطلق الحركة واما الثانى فمثل الضوء الحاصل من الشمس

في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف فمن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهية جعل الضوئين نوعين ومن جعل ذلك في اختلاف العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو اما ان تكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر ويكون فيها مايعاوقه والاول هو الاستعداد التام وهو على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة مايعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فان فيه قوة تعين على هذا الاثر واما ان يكون فيها مايعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لايكون فيها لامعاون ولامعاوق مثل حال التفه في قبول الطعم ففي هذه الاقسام الثلاثة يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل النار التي تحيل الماء نارا والملح الذي يحيل العسل ملحا كيف لانقول ذلك والصور الجوهرية لاتقبل الاشد والاضعف فاذا حصلت كانت حاصلة بكمالها والمادة قابلة لآثار تلك الصورة لكونها مماثلة لمادة الفاعل وليس فيها معاوق ولامنازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص وهو مثل الماء في قبوله التسخن لان طبيعة الماء وصورته مانعة عن هذا الاثر فهنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل معاوق عن ذلك الاثر ولامعاوق في مادة الفاعل والشيء الذي يكون مع المعاوق اضعف من الذي ليس مع المعاوق فغير النار اذا تسخن عن النار لاتكون سخونته مثل سخونة النار • (فان قيل) النار تذيب الفلزات وتكون سخونتها اقوى من سخونة النار لانا ندخل ايدينا في النار ونخرجها فيها بعجلة فلاتحرق مثل ماتحرق المسبوكات مع ان المسبوكات انما تسخنت عن النار •

(جوابه) ان المسبوك جرم لزج غليظ لم يخالطه جرم غريب فللزوجته يبق اتصاله باليد زمانا طويلا ولغلظه تكون حركة اليد فيه ابطأ ولانه لم يخالطه جرم غريب فيكون تأثير سطحه الملاق سطح اليد تأثيرا واحدا واما النار فلانها ليست تكون سريعة الانفصال وللطافتها تتحرك اليد فيها اسرع ما يكون ولاجل ما يخالطها من اجزاء الهواء والغبار لا يكون سطحها سطحا متصلا بل سطوحا صغارا مختلطة باجرام هوائية وارضية وهي كاسرة من صرافة حر النار فلاجل ذلك كانت السخونة المحسوسة من ملامسة الجواهر الذائبة اقوى مما يحس من النار هذا كله اذا نظرنا الى حقيقتي العلة والمعلول اللتين هما مشتركان في الماهية واما اذا نظرنا الى وجوديهما فيستحيل تساويهما فيه من جهة التقدم والتأخر لان العلة مفيدة للوجود والمعلول مستفيد والمفيد لا يساوي المستفيد هذا اذا كانت العلة والمعلول ماديين *

(اما اذا كانت العلة) غير مشاركة للمعلول في الماهية ولا في المادة وانما تشاركه في الوجود فقد ذكر الشيخ ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف ولا بالاقل والانقص فان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلاثة التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان *

(اقول) لا بد من تحقيق الفرق بين هذه الامور حتى يمكن بيان الاختلاف باعتبار ما بين وجود العلة ووجود المعلول وقد ذكرنا في باب الوجوب والامكان ان الوجوب عبارة عن كون الماهية مقتضية لوجود نفسها وهذا المعنى هو العلة في عدم توقفه وتعلقه بالغير وذلك هو الاستغناء وكذلك الامكان عبارة عن كونه في ذاته غير مستحق لا للوجود ولا للعدم وذلك

هو

هو العلة في توقفه على الغير وهو المعنى بالحاجة فقد ظهر الفرق بين الوجوب والاستغناء وبين الامكان والحاجة واما الفرق بينهما وبين التقدم والتأخر فالذى يمكن ان يقال فيه انا بينا ان المعلول لا يعرف معرفة يقينية الا من جهة العلم بعلته فشعور الذهن بوجود العلة سابق على شعوره بوجود المعلول وهذا السبق مغاير للوجوب والامكان والاستغناء والحاجة فظهر الفرق بين هذه المفهومات *

(واذا عرفت ذلك) فنقول اما تقدم العلة على المعلول واستغناؤها عنه فامر ظاهر واما وجوبها فلان العلة اذا كانت واجبة لذاتها فقد حصل المقصود وان كانت واجبة لغيرها فهي لذاتها ممكنة ولكن مصدر المعلول هو وجود العلة لا امكانه ووجوده على ما عرفت في باب الوجود والامكان مسبوق بوجوبه لان الممكن ما لم يجب لم يوجد فاذاً وجود المعلول متأخر عن وجوب العلة بثلاث مراتب فثبت بهذا ان العلة سابقة بالوجوب على المعلول مطلقا *

﴿ الفصل الثامن عشر في ان البسيط هل يمكن ان يكون فاعلا وقابلا معا ﴾

(المشهور امتناع ذلك) والحجة في ذلك امران (الاول) القبول والفعل اثران والبسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد (وجوابه) انا بينا ان المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى تفتقرا الى علة وان سلمنا ذلك فقد بينا انه لا استحالة في صدور اكثر من المعلول الواحد عن العلة الواحدة *

(الثانى) ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى الفعل بالوجوب فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لكانت نسبة ذلك الشيء الى ذلك المقبول المفعول بالامكان والوجوب معا وذلك محال (وجوابه) انه يجوز ان يكون الفاعل واحداً والقابل واحدا ولكن تكون نسبة القبول غير نسبة التأثير وكيف

لا تقول ذلك ويصح ان نعقل احدى النسبتين عند الجهل بالاخرى واذا كان كذلك كانت احدى النسبتين بالامكان والاخرى بالوجوب *

(والذي يدل) على جواز ان يكون الشيء الاحدى الذات قابلا وفاعلا ان الماهيات علل للوازمها متصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فلان ذلك الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت ذلك الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلا تكون اللوازم لوازم هذا خلف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل من ماهيات الممكنات فيها والزوجية حاصلة من ماهية الاربعة فيها وتساوي الزوايا من المثلث حاصل من الماهيات فيها *

(فان قيل) هذه الماهيات مركبة فان امكن ان تكون فاعليتها باعتبار بعض اجزائها وقابليتها باعتبار جزء آخر فلا يلزم ما ذكرتموه *

(فنقول) اما اولا فلان في كل مركب بسيطا ولكل واحد من تلك البسائط شيئا من اللوازم منها وحدته وهويته (واما ثانيا) فلان الحقيقة المركبة لها وحدة مخصوصة واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا القائمتين ولا الاضلع الثلاث بل القابل هو المجموع من حيث هو كذلك واذا كان المؤثر هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والقابل ايضا هو ذلك المجموع فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو المطلوب *

(ويدل عليه) ما بينا من ان المفهوم من واجب الوجود لا يمنع الشركة والمفهوم من هذا الواجب يمنع فتعين هذا الواجب زائد على كونه واجبا

وثبت ان ذلك امر ثبوتي وثبت انه من لوازم ماهيته واللوازم كائنة ماكانت معلولات فاذاً فاعل ذلك التعين وقابله هو حقيقة البارى تعالى وهى بسيطة وايضا فعلمه تعالى بالاشياء صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للاشياء مخالفة لذاته وهي من لوازم ذاته ومن معلولات ذاته وهى ايضا فى ذاته فالفاعل والقابل واحد وذلك هو المطلوب.

﴿القسم الثاني في العلة المادية وفيه ستة فصول﴾

(الفصل الاول في اقسام المادة)

(المادة) عبارة عن الشئ الذي يحصل فيه امكان وجود الشئ مثل الخشب للسرير والحديد للسيف لا كالصوف للسرير والسيف فانه لا يمكن اتخاذهما منه.

(ثم انه) يمكن تقسيم المادة على وجهين (الاول) ان نقول الحامل اذا حدثت فيه صفة فحدوث تلك الصفة فيه اما ان يكون موجبا لزوال شئ كان ثابتا قبل حدوثها واما ان لا يكون كذلك فان لم يوجب زوال شئ ولم يكن هذا الحادث صورة مقومة لمالانها لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى تقومه ثم تلك الصورة اما ان تبقى مع هذه الصورة الحادثة اولا تبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا يكون له حاجة الى هذه التي حدثت فتكون هذه التي حدثت عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة الحادثة موجبا لزوال الصورة التي كانت متقومة قبل ذلك كان حدوث هذا الحادث موجبا لزوال شئ وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فثبت ان كل صفة تحدث في محل ولا تكون موجبة لزوال وصف من ذلك المحل فتلك الصفة تكون من باب الاعراض لا من باب الصور وقد

(الفصل الاول في اقسام المادة)

عرفت ان كل عرض يحدث في المحل لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فذلك لاجل ان تلك الصورة المقومة لذلك المحل مقتضية لذلك العرض فتكون تلك الصورة كمالا اولا ويكون ذلك العرض كمالا ثانيا والصور بطباعها متوجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض (اللهم) الا عند وجود مانع اوعند عدم شرط اما الاول فكما عند الامراض المذبلة واما الثاني فكعدم نشوء البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوث تلك الصفة مزيلا شيأ عن ذلك الحامل فان ذلك الحامل بطبعه قد كان متحركا اليه وانه يستحيل بعد وصوله اليه ان يتحرك عنه (مثال ذلك) ان الصبي يتحرك الى الرجولية و بعد صيرورته رجلا يستحيل ان ينتقل الى الصبي. هذا حاصل ما قيل في هذا الموضع (وفيه اشكال) فان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات في مسئلة من المسائل قد تعتقد فيها اعتقادا خطأ ولا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا للنفس فقد رأينا حصول صفة في محل بحيث لا يكون ذلك الحصول سببا لزوال شيء آخر ومع ذلك لا يكون استكمالا ويصح عنه الرجوع ايضا.

(واما القسم الآخر) وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شيء عنه فقد يكون موجبا لزوال الصورة المقومة كما ان حدوث المائية في المحل موجب لزوال المائية عنه وقد يكون موجبا لزوال الكيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون موجبا لزوال الكمية او الشكل وكل ذلك ظاهر.

(وبالجملة) فمن حكم هذا القسم صحة الانعكاس لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها من الهوائية الى المائية مرة اخرى لان ماهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فخرج مما قلنا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه محال وكلما كان من القسم الثاني فان الانقلاب فيه واجب •

(فان قيل) هذا الحصر باطل فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول فان ذلك القسم يمتنع انعكاسه وهاهنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما انها تصير حيوانا ونباتا فالحيوان والنبات ايضا تصير عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم ان يكون الوصف الطارى سببا لزوال وصف كان موجوداً وهذا ليس كذلك لانه ليس حدوث الصور النباتية والحيوانية سببا لزوال وصف يضادها فبطل هذا الحصر •

(فنقول) العنصر المنفرد غير مستعد لقبول الصور الحيوانية بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حصول الكيفية المزاجية والكيفية المزاجية مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فتكون نسبة الكيفية المزاجية الى الكيفية الصرفة من القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي والرجل فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه فان الحيوان لا يتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج فاذاً حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجا عنهما •

(القسم الثاني) ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيتها او بمشاركة غيرها فالذي لا يكون بمشاركة الغير فهو مثل الهيولى الحاملة

للصورة الجسمية والذى يكون بمشاركة شيء آخر فيكون لامحالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا مع الاستحالة والذى لابد فيه من الاستحالة فقد ينتهى الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهى الى الغاية باستحالات كثيرة واما الذى لاتعتبر الاستحالة فيه فهو كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات وحصول بدن الانسان من اجتماع الاعضاء ثم قد تكون تلك الآحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر والجمع •

﴿ الفصل الثانى فيما يقال له ان الشيء كان منه ﴾

(اعلم) ان الشيء لو حصل بكليته فى شيء آخر لا يقال لذلك الآخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود فى الكاتب فلاجرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشيء متقوما بشيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن ذلك المقوم وايضا لو لم يحصل شيء منه فى شيء آخر فانه لا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء من السواد موجودا فى البياض فاذا متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتأخر انه كان عن المتقدم واما اذا حصل بعض اجزاء الشيء فى شيء آخر ولم يحصل كل اجزائه فى ذلك الشيء فهذا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول مثل ما يقال من انه كان عن الماء الهواء وذلك لان الشيء الذى هو الماء لم يوجد بكليته فى الهواء بل وجد فى الهواء الشيء الذى كان جزأ من الماء وكذلك يقال كان من الاسود ابيض وكان من الخشب السرير لاجل ان الخشب لا يصير

مسريرا الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال له انه كان من شيء آخر اذا كان متقدما ببعض اجزائه ومتأخرا عن بعض اجزائه *

(فالحاصل) ان الشيء انما يقال له كان من شيء آخر اذا اجتمع الامران احدهما البعدية من جهة والآخر التقدم من جهة اخرى فهذا تلخيص القول في هذا الاصطلاح *

﴿ الفصل الثالث في بيان تناهي العلل المادية ﴾

(قد عرفت) ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة كالانسان للرجل وقد يراد به الشيء الذي يصير جزؤه القابل جزأ قابلا لشيء آخر كالماء اذا صار هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية *

(فنقول) اما بيان تناهي المواد بالمعنى الاول فلانه لو كان لكل قابل قابل آخر لا الى نهاية لكانت اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال *

(واما بيان) تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهواء اذا امكن ان تقبل الصورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان تقبل الصورة الهوائية فاذا يصح انقلاب كل واحد منهما الى الآخر واذا كان كذلك فليس احد النوعين بان تكون مادة للآخر باولى من الآخر بان تكون مادة للاول بل ليس ولا لواحد منهما تقدم على الآخر في النوعية نعم يجوز ان يكون شخص من الماء له تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى الى غير النهاية بهذا المعنى اي يكون كل شخص فهو انما يتولد عن شخص آخر قبله فهذا هو القول في تناهي العلل المادية *

﴿ الفصل الرابع في اسامي المادة ﴾

(القابل) من جهة انه بالقوة قابل يسمى هيولى ومن جهة انه بالفعل حامل

(الفصل الثالث في بيان تناهي العلل المادية)

(الفصل الرابع في اسامي المادة)

يسمى موضوعاً بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء من الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث كونه مشتركا بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه آخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة ابسط من اجزاء المركب ومن جهة انه اول ما يبتدى منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادى الداخلة في الجسم يسمى ركناه (وقد يتركون) هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون قابلا بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به وحده *

﴿ الفصل الخامس في ابطال شوق الهيولى الى الصورة ﴾

(ان القدماء) كانوا يشبهون الهيولى بالانثى والصورة بالذكر ويثبتون للهيولى شوقا الى الصورة وهذا الشوق الذي اثبتوه اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني ايضا باطل لان الشوق لا يخلو اما ان يكون الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطباعها الى تلك الصورة وكان ما عداها حاصلا بالقسر هذا خلف والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو عن الصورة على ما بيناه والشوق انما يكون الى غير الحاصل فثبت ان هذا الكلام بعيد عن التحصيل *

﴿ الفصل السادس في ان مادة العناصر مشتركة ﴾

(برهانه) ان هذه العناصر ينقلب بعضها الى البعض وما كان كذلك فله مادة مشتركة اما الصغرى فسيأتي تقريرها في باب الحركة واما الكبرى فهي ظاهرة اذ لولا اشتراك المادة بينها لامتنع انقلاب بعضها الى البعض

﴿ القسم

﴿ القسم الثالث في العلة الصورية * وفيه ثلاثة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في بيان علية الصورة ﴾

(يجب) ان يعلم ان الحقيقة اذا كانت مركبة من المادة والصورة فلكل واحد من الجزئين نسبة الى الآخر ونسبة الى ذلك المجموع فالصورة ليست علة صورية للمادة لانها ليست جزأ من المادة بل هي علة فاعلية للمادة اوجزء علة فاعلية لها بل الصورة علة صورية بالنسبة الى المركب وكذلك المادة ليس كونها مادة للصورة ككونها مادة للمركب لان كونها مادة للمركب تعتبر فيه الجزئية واما كونها مادة للصورة فلا تعتبر فيه الجزئية *

(واما بيان تناهي الصورة) فلوجهين (اما اولا) فلان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم تكن للصور نهاية لم تكن للعلل نهاية (واما ثانيا) فلان الصور اجزاء الماهية ويمتنع ان تكون للماهية الواحدة اجزاء غير متناهية *

﴿ الفصل الثاني في الفرق بين الطبيعة والصورة ﴾

(الفرق بينهما) ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة مرتبة بالعموم والخصوص والاخص فالعام ذات الشيء والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذي هو مبدأ التحريك والتسكين فاسم الطبيعة متناول للثالث من الجهات الثلاث باشتراك الاسم و للثاني من الجهتين كلفظ الامكان واما الصورة فهي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل *

(ثم ان الصورة) في البسائط هي نفس الطبيعة كالماء مثلا فان صورته المقومة ليست الانفس طبيعته ومع ذلك فالاعتبار مختلف لانها بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للآثار الملائمة للماء مثل البرودة والرطوبة طبيعة *

(واما المركبات) فانها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل لا تصير بالفعل الا بسبب صورة اخرى تزيد منها فلاجرم كانت صورها مغايرة لطبائعها •

(ولقائل ان يقول) اذا كان لا بد من صور اخرى فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او الواحد منه او كل واحد (فنقول) ظاهر كلام الشيخ مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا تحصل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات الا من جهة واحدة وان كان لا بد لها في ان تكون هي ماهي من تلك القوى فان كانت تلك القوة جزأ من صورتها فكانت صورتها تجتمع من عدة معان فتحد كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية ويشبه ان لا يكون المراد بهذا الكلام مايشعر به ظاهره لانا سنبين انه لا يجوز ان يكون لمجموع امور غير مقومة تأثير في التقويم •

(واما القسم الثاني) وهو ان يكون المقوم واحدا من هذه الامور فهو ايضاً باطل من وجهين (اما اولا) فلان النفس الناطقة من المقومات فلو لم يكن للقوة الطبيعية حظ في التقويم لكانت عرضا فيه وهي جوهر في البسائط فاول ما يلزم منه ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا (واما ثانيا) فان البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان فتكون مقومة للبدن مع انها عرض فيه هذا خلف فاذاً تعين القسم الثالث وهو ان يكون للطبيعة وسائر الصور حظ في تقويم المركبات لكن على التقديم والتاخير كما سنحققه والظاهر انه هو المراد من كلام الشيخ •

﴿ الفصل الثالث في امتناع تقوم المادة بصورتين ﴾

(برهانه) ان الصورتين اما ان تكون كل واحدة منهما مستقلة بالتقويم فيجب ان

(الفصل الثالث في امتناع تقوم المادة بصورتين)

ان يستغني الشيء بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما فيكون محتاجا اليهما ومستغنيا عنهما هذا خلف واما ان تكون المستقلة احداهما دون الثانية فلا تكون تلك الثانية صورة ولما ان لا تستقل الواحدة منهما بالتقويم بل المجموع هو المقوم والمجموع شيء واحد فالصورة المقومة شيء واحد وعلى ان ذلك يستحيل ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فتكون المادة متقومة بها فالمادة السابقة على كل حال من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة على المجموع فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وذلك محال *

(فان قيل) لكل جسم بسيط اعراض كثيرة تخصه لان لها اينا معينا وشكلا معينا ومقدارا معينا وكيفية معينة من الكيفيات الملموسة فلو كانت الصورة المقومة واحدة لزم صدور اكثر من الواحد عن الصورة الوحدة ولان الشيخ ذكر في اول طبيعيات النجاة ان في مادة الجسم الطبيعي صورة تناسب اينه وصورة تناسب كيفه وذلك يناقض ما قلتموه *

(فنقول) انه اجاب في الشفاء عن الاول فقال ان الجسم البسيط يصدر عنه من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته امر انفعالي كالماء فانه يصدر عنه من جهة مادته قبول للشكل ومن جهة صورته للبرد المحسوس وبواسطة البرودة قوة ميلية فان الثقل الذي هو الميل الى الوسط تابع للبرودة والخفة التي هي الميل الى فوق تابعة للحرارة وكذلك الانسان فانه يعرض له بسبب الصورة مثل الضحك والبكاء والخجل والذكاء ويعرض له بسبب المادة مثل سواد الزنجي اذ لولا المزاج الحاصل بسبب انفعال اجزائه بعضها عن بعض لم يحصل اللون المبين وكذلك ابدان القروح والشامات ومن الصفات ما يعرض له بسبب

الامرين مثل النوم واليقظه فانه لولا ضعف تطرق المادة وكونها ذات قوة مدركة لما كانت المادة قابلة لهما ومع ذلك فالنوم اولى بان يكون بسبب المادة واليقظة بسبب الصورة •

(ولقائل ان يقول) انكم بينتم في الفصول الماضية ان للمادة يستحيل ان يكون لها اثر اصلا فان ماهيتها انها شيء قابل والقابل من حيث انه قابل لا يكون فاعلا فكيف تقولون الآن ان الجسم البسيط الذي تصدر من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته اثر انفعالي وهو قبول الشكل فهذا ما نذكره في هذا الموضع من احكام المادة والصورة واما سائر المباحث التي بقيت فنذكرها في اثبات المادة للجسم •

﴿ القسم الرابع في العلة الغائية • وفيه اثنا عشر فصلا ﴾

(الفصل الاول في تقسيم الغايات الذاتية والغايات الاتفاقية)

(اعلم) ان كل مسبب فله سبب فاما ان يكون حصول ذلك المسبب عن ذلك السبب دائما او اكثريا او على سبيل التساوي او اقليا فان كان دائما او اكثريا فلا يقال لذلك انه بالاتفاق اما في الدائم فهو ظاهر واما في الاكثرى فهو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حضور قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف حضور المعلول وعند حضوره يحصل المعلول فانه ان لم يتوقف سببيته على حضور قيد كانت العلة الكاملة في عليتها حاصلة مع عدم المعلول وذلك قد ابطلناه فاذاً الفرق بين الدائمي والاكثرى ان الدائم لا يتخلف عنه قيد من القيود المعتبرة في عليته والاكثرى قد يتخلف عنه ذلك ويكون الاكثرى مع حضور تلك القيود دائما ايضا وهذا الحكم لا يختلف بالعلل الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم تجزم استحال استقلالها بالمؤثرية واذا صارت جازمة امتنع تخلف الفعل عنها

عنها واذا كان الاكثري من جنس الدائم والدائم لا يقال له انه بالاتفاق فالاكثري ايضاً كذلك •

(فان قيل) اذا قلنا قصدت فلانا لحاجة كذا فان اتفق ان وجدنه في البيت لم يمنعنا من هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت (فنقول) نحن انما نقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاد نافيه فانه اذا غلب على ظننا كونه في البيت فلا نقول انه اتفق ذلك بل ان لم نجده نقول اتفق ذلك واما اذا تساوى الكون واللا كون في ظننا فعند ذلك نقول اتفق انه كان في البيت واما المتساوى فقد منع بعضهم من اطلاق لفظ الاتفاق عليه محتجا بان الاكل وتركه والمشي وتركه من الامور المتساوية الصدور عن مباديها واللاصد ور ثم اذا مشى ماش او اكل آكل لا نقول ان ذلك بالاتفاق (فنقول) انه قد ثبت ان الشيء الاقلي اذا شرط فيه الامور التي باعتبارها صار موجود افانه يكون واجبا مثل ان يشترط ان المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف فيها الى الاصابع الخمس والقوة الفاضلة صادفت استعداداً تاما لو الفاعل اذا صادف المادة لم يعطلها فعند هذه الشروط يجب ان تكون الاصبع الزائدة ويكون ذلك من باب الدائم وان كان ذلك بالنسبة الى الطبيعة الكلية نادرا اقليا واذا جاز ان يصير الاقلي واجبا باعتبار مع غاية تباعد هما فلو جوز صيرورة المساوى اكثريا كان اولى (وعلى هذا نقول) الاكل والمشي اذا قيسا الى الارادة الجازمة خرجا عن حد الامكان المتساوى الى الاكثرية فلا جرم لم يصح بهذا الاعتبار انهما اتفقا واما اذا لم يضافا الى الارادة الجازمة بل الى وقت يتساوى فيه وجودهما وعدمهما فصحيح ان يقال دخلت عليه فاتفق ان كان يأكل وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة •

(واذا عرفت) ذلك فاعلم ان السبب الذي من شانه ان يتأدى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا هو السبب الاتفاقي لخروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته اياه واما خروج غير العارف فربما يؤدي وربما لم يؤد فهو بالقياس الى العارف غير اتفاق وبالقياس الى غير العارف اتفاقي واما الشيء الذي ليس من شانه ان يتأدى الى شيء آخر البتة فانه لا يسمى سببا اتفاقيا لذلك الشيء مثل كسوف الشمس عند قعود فلان فان قعوده غير متأد الى ذلك الكسوف فلا جرم لا يقال اتفق ان صار قعوده علة الكسوف نعم لما كان قعوده قد يكون سببا للكون مع الكسوف لا جرم صح ان يقال قعدت فاتفق ان كان قعودي مع الكسوف (ونقول ايضا) السبب الاتفاقي يجوز ان يتأدى الى علته الذاتية ويجوز ان لا يتأدى مثل ان الرجل اذا خرج متوجها الى متجره فلقي غريمه فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وربما لم ينقطع بل توجه نحو ما خرج من الدار الى ان وصل اليه والحجر الهابط اذا شج رأسا فربما وقف وربما هبط الى مهبطه فان وصل الى غايته الطبيعية فيكون بالقياس اليه سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليه كان بالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وبالقياس الى الغاية الذاتية اصلا « »

﴿ الفصل الثاني في اثبات الاسباب الاتفاقية ﴾

(الفصل الثاني في اثبات الاسباب الاتفاقية)

(قد عرفت) ان السبب الاتفاقي ما تكون تأديته الى المسبب لا دائما ولا في الاكثر (وقد وقع) بين الاقدمين خلاف عظيم في وجود الاتفاق وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق لفظ الاتفاق فان الاختلاف في الاسامي غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان يكون تأديته الى المسبب مساويا او اقليا ام لا فبعضهم منعه وبعضهم

بجوزه * ولمن منع ان يتمسك بما قوله وهو ان السبب اما ان يكون من شانه ان يتأدى الى مسببه اولا يكون فان كان وجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لما بينا ان المعلول يمتنع تخلفه عن العلة التامة في العلية وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلابد معه من امر آخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده يستحيل ان يتأدى اليه فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا لان من شان الاتفاق ان يكون ممكن التأدي اليه والحاصل انه ان كان مستقلا كان واجب التأدي اليه فلا يكون ذلك التأدي اتفاقيا وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التأدي اليه فلا يكون ذلك التأدي اتفاقيا * (والحجة المحكية عنهم) في الشفاء هذه (اذا وجدنا) للحوادث اسبابا معلومة امتنع ان نتركها فنطلب لها عللا مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر بيرا اذا عثر على كنز جزم اهل الغباوة بان البخت السعيد لحقه وان انزلقت رجله حتى انكسرت جزموا القول بان البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك بل كل من يحفر الى الدفين فانه يجده ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقصد في دكانه رأى غريما له فظفر بحقه وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه وله حس بصر فانه يراه *

(وليس لقائل ان يقول) لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم (لانا نقول) يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتتعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر لانها صالحة لان تجعل غاية أليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية له *

(واقول) لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائما والا لكان لا بد معها من قيد زائد فتكون العلة ذلك المجموع فتكون العلة مركبة لا بسيطة واما المركبة فان كان اجتماع اجزائها دائما كان حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصول المعلول ايضاً اكثريا وكذلك القول في المتساوى والاقل فاختلاف احوال المعلولات في الدوام والاكثرية والتساوى والاقلية لاختلاف احوال اجتماع اجزاء العلة في ذلك *

(واذا عرفت ذلك فنقول) انه وان كان كل ما لا بد منه في تحقق العلية فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما كان الجزء المحصل الوجودى شيئا واحدا وحينئذ يضاف الاثر اليه واما سائر الامور المعتبرة فهى عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحضور القابل ثم اذا كان حضور سائر القيود مع حصول تلك الذات دائما قيل ان صدور المعلول عن العلة دائم وان كان ذلك الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقل *

(فان قيل) ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلا بد من استناده الى الواجب فيدوم لدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه (فنقول) ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافها كما في سائر الحوادث *

(واما الحجة التي ذكروها) فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهى اليه الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول وليست غايات بالمعنى الثاني (وقوله) الغاية لا تصير غاية بالوضع فهو

غير

غيره - ألم الا ترى ان الوضع والجمل يجمل بعضها اكثريا وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر به لا يظفر به في الاكثر فاذا كان الجمل المختلف يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به مبدأ الحكم في كونه اتفاقيا وغير اتفاقي *

﴿ الفصل الثالث في الفرق بين البخت والاتفاق ﴾

(الفصل الثالث في الفرق بين البخت والاتفاق)

(قد تقرر) الاصطلاح على تخصيص اسم البخت بالسبب الاتفاقي الذي مبدؤه ارادة طبيعية فان كان السبب طبيعيا كالعود الذي يشق فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا بل كائنا من تلقاء نفسه واما ان كان حدوثه من مصادمات اسباب طبيعية وارادية فحينئذ يسمى بختا بالقياس الى السبب الارادي واما بالنسبة الى السبب الطبيعي فلا (والفرق) بين رداءة البخت ورداءة التدبير ان رداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مؤد الى غاية مذمومة ولكن في حق صاحبه يؤدي الى ذلك واما رداءة التدبير فهو ان يكون السبب في اكثر الامر يؤدي الى ذلك والميمون هو الذي تكرر حصول الخير بالاتفاق عند تكرره والمشؤم بالعكس منه *

﴿ الفصل الرابع في اثبات العلة الغائية للحركات الطبيعية ﴾

(الفصل الرابع في اثبات العلة الغائية)

(زعم انباذقلس [a]) ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان هيئته اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك اربع حجج (اولها) ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليست مروية (وثانيها) توافقنا على ان التشويهات والزوائد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس اقل

[a] وابن قلس

من نظام النشؤ و النمو بل هما و ان كانا متما كـين فلهما نظام لا يتغير و نهج لا يتبدل ولكن لما كان نظام التقصان بسبب ضرورة المادة فلا جرم حكمنا انها غير مقصودة للطبيعة فكذلك نظام النشؤ والنمو بسبب ضرورة المادة فوجب ان لا تكون مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة فان الشمس اذا بخرت فخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الا مطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل هو لضرورة المادة (وثالثها) ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض آخر لزم التسلسل وان كان لا لغرض آخر فقد فعلت شيأ لا لغرض آخر فيجوز ذلك في كل الافعال (ورابعها) ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحلل الشمع و تعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه ادلة منكري الغايات *

(والحق) انا لا ننكر ان يكون للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا دائما ولا اكثريا بل نسامح في انها وما يجري مجراها اتفاقيات ولكنا ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة والمراد بالغاية على ماذكرنا المعلولات التي يكون تأدي القوى اليها دائما او اكثريا *

(والبرهان عليه) ان نفرض الكلام في تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة عن الارض ونقول البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر انبتت سنبلة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ولا بد من نفوذ اجزاء الارض والماء في تلك الحبة لتصير غذاء لها فتتكون منها السنبلة وظاهر ان ذلك النفوذ انما يكون

بحركة

بحركة الارض والماء من مواضعها الطبيعية فلا تكون تلك الحركة منها فاذاً حركتها لاجل قوى مستكنة في الجبلات ثم لايخلو اما ان تكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البرة واخرى تصلح لتكون الشعيرا ويكون الصالح لهما من نوع واحد فان كان الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والآخر شعيرا لضرورة المادة بل لاجل ان القوة الفاعلة تحركها الى تلك الصورة دائما او في الاكثر وهذا هو مرادنا بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة في الماهية فذلك الاختلاف ليس لماهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في البر افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادة تلك الخاصية لاجل خاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البر اذا انها متوجهة الى ذلك الفعل ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا (وبالجملة) فاذا لم تكن القوة الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت الزيتون برا والبر بطيخا (ثم اذا ثبت ان للافعال الطبيعية غايات فنقول) انها لما لم تكن ممنوة بعوائق ومعارضات فهي خيرات وعليه دليلان

(الاول) انها اذا تأدت الى غايات ضارة كان ذلك لا دائما ولا اكثريا بل النفس تطلب لها سببا عارضا فيقال ما ذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل وما ذا اصاب هذه المرأة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخيرية

(الثاني) انا اذا احسسنا بمرض او قصور من الطبيعة عاونتنا الطبيعة بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض المعارض او اشتدت القوة توجهت الطبيعة الى الصحة والخير وهذا يدل على المقصود

(والجواب) عما تمسكوا به (اولا) انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان نحكم عليها بان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن فعل وتعينه للوقوع ثم تكون لكل واحد من تلك الافعال غاية مخصوصة ويكون تأدى ذلك الفعل اليها لذاته لا لسبب آخر حتى لو قدرنا عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر من النفس فعل واحد من غير روية *

(ومما يقرر ذلك انه) لا شك في ان الصناعات لغايات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية بل الروية تصير مانعة عن ذلك مثل ان الكاتب الماهر اذا تفكر في حرف حرف تبلد في صناعته وكذلك حال اعتصام المزلقة رجله بما يعصمه ومبادرة اليد الى العضو المستحك من غير فكرة ولا روية *

(واوضح منه) ان القوة النفسانية اذا حركت عضواً ظاهرا فانما تحركه بواسطة تحريك الوتر والنفس لا شعور لها بذلك *

(والجواب عما تمسكوا به ثانيا) ان الفساد في هذه السكنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول زيادات خارجة عن المجرى الطبيعي واما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تكون واصلة اليها والموت والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل واحد منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة الى الفساد والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد سبيل ولكن كل مدد ثان فانه يقع اقل من المدد الاول لما ستعرف في علم

النفس

النفس فيكون ذلك الامداد سببا بالمرض لنظام الذبول فهو اذاً من حيث هو ذو نظام فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصورة الطبيعة يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها لغاية لها واما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وايضاً فالموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما ستعرف في علم النفس واما الزيادات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلتها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية وما قيل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب الحي ذو نظام له غايات اكثرية في الطبيعة على ما عرفته •

(والجواب عما تمسكوا به ثالثا) انه لا يلزم ان تكون لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها وما يقصد لذاته فانه لا يليق به ان يقال لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الالم •

(والجواب عما تمسكوا به رابعا) ان القوة المحرقة لها غاية واحدة وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة الحل وفي الآخر بواسطة العقد فتلك من اللوازم الخارجية واما الغاية الذاتية فهي واحدة • واذ قد تكلمنا في غايات الافعال الطبيعية فلنتكلم في غايات الافعال الاختيارية •

﴿الفصل الخامس في بيان ان للعبث والجزاف غاية﴾

(يجب) ان تعلم ان للحركات الاختيارية مبادى بعضها ضرورية باعيانها

(الفصل الخامس في بيان ان للعبث والجزاف غاية)

وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي تكون ضرورية باعيانها منها قريبة و منها بعيدة فالقريبة هي القوة المحركة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدءان لا بد من حصولها *

(ثم ان) غاية القوة المحركة هي التي انتهت الحركة اليها وليس لها غاية غير ذلك واما القوة الشوقية فقد تكون غايتها غاية القوة المحركة مثل ما اذا ضجر الانسان عن القيام في موضع فتذكر موضعا آخر واشتاق الى القيام فيه فتحرك اليه فكان غايته نفس غاية القوة المحركة وقد تكون غايتها مغايرة لغاية القوة المحركة كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق له فيشتاق ويتحرك الى ذلك المكان الذي يقدر مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق واما المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فانه وان كان لا بد من احدهما الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه *

(واذا عرفت) ذلك فنقول اما القوة المحركة فان غايتها لا محالة موجودة لان لتلك الحركة نهاية ثم ان لم توجد معه غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه واما اذا حصل الغايتان ولكن يكون المبدأ البعيد هو التخيل لا الفكر فلا يخلو اما ان يكون المبدأ هو التخيل وحده او مع طبيعة مثل التنفس او مع مزاج كحركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك فان كان المبدأ هو التخيل وحده يسمى ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان المبدء هو التخيل

مع ملكة وخلق سمي ذلك الفعل عادة •

(واذا عرفت ذلك) ظهر ان العبث فعل له غاية وهي غير حقيق اومظنون اما ان له غاية فلان اللعب باللحية مبدء حركته القريبة هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكر وقد حصلت الغاية التي للقوة المحركة وللقوة الشوقية ولم تحصل لغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة فتبين ان المبادي الموجودة غاياتها حاصلة ومالم يحصل من الغايات فالم يحصل لان القوى التي تلك الغايات غايات لها غير موجودة •

(واما بيان) ان تلك الغاية غير حقيق او مظنون فلان كل فعل نفساني فاشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون سريع البطلان والزوال فلا يحصل الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان كل تخيل يلزمه شعور به لذهب الامر فيه الى غير النهاية • ثم ذلك الشوق التخيلي له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة واما حرص على احداث الفعل وكل ذلك لذيذ بحسب القوة المتخيلة واللذيذ لشيء خير بالقياس الى ذلك الشيء وان لم يكن خيرا حقيقيا بالقياس الى العقل الانساني فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم وراء هذه علل لتخصيص الحركات الخيرية بحيث لا تنضبط •

﴿ الفصل السادس في ان لوجود العالم غاية حقيقية ﴾

(زعم ديمقراطيس *) ان العالم انما تكون بالاتفاق وذلك لان مبادى العالم اجرام صغار لا تتجزى بصلابتها ولعدمها الخلاء وهي غير متناهية وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال وهي دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت متهاجلة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق •

* ذيمقراطيس

(الفصل السادس في ان لوجود العالم غاية حقيقية)

(والذي يدل على فساد قوله) امور ثلاثة (الاول) انه قد ظهر ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ولا يستند القسر الى قسر آخر الى غير النهاية كانت بل لا بد وان ينتهي الى الارادة او الطبيعة فاذاً الارادة والطبيعة اقدم من الاتفاق فاذا السبب الاول للعالم ارادة او طبيعة •

(الثاني) ان تلك الاجزاء ان كانت متشاكلة الطبائع كانت حركاتها الى جهة واحدة فلا تقع بينها مصادمة وممانعة في الحركة وان وقع بينها تصادم لم يكن الوقوف الحاصل بسبب ذلك باقيا على الاكثر لكن الارصاد دالة على بقاء الاجرام السماوية بحالها وان كانت مختلفة الطبائع والقوى كان الفلك مركبا لا بسيطا وذلك باطل •

(الثالث) انه جعل الامر الدائم الذي لا يقع فيه خروج عن النظام الواحد اتفاقيا وجعل الامور المتغيرة عن مناهجها وطرائقها مثل احوال النبات والحيوانات لغايات معينة وذلك بالعكس اولى •

(الفصل السابع في الغايات الضرورية العرضية)

(قد عرفت) ان الغايات اما اتفاقية واما ضرورية فاعلم الآن ان الغايات الضرورية اما ذاتية واما عرضية فالغاية الذاتية هي التي تطلب لذاتها والتي لا تكون ذاتية احد امور ثلاثة •

(الاول) الامر الذي يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع به وهذا يسمى نافعا اما في الحقيقة او بحسب الظن •

(الثاني) الذي يكون لازما لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اذكر حتى يتم القطع به وانما لم يكن منه بدلا لذكرته بل لانه كان لازما للحديد •

(الثالث

(الثالث) الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللزوم و ذلك مثل الاكل الذي غايته التغوط واما على طريق اللزوم مثل الجمال للرياضة فان الصحيح قد يحصل له الجمال مع ان الجمال ليس هو المقصود بالرياضة وكذلك في امر التزويج والتوليد وذلك يتبعه حب الولد •

﴿ الفصل الثامن في تناهي العلل الغائية ﴾

(برهانه) ان العلل الغائية هي التي تكون مطلوبة لذاتها فلو قدرنا عللا غائية لانهاية لها فاما ان يكون فيها شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شيء مطلوب لذاته فليست هناك علة غائية فثبت انه يلزم من تجويز التسلسل في العلل الغائية رفع العلل الغائية وابطالها •

(فان قيل) الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال انه لا غاية لها او يقال ان غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتائج تترادف عن القياسات ولا تتناهى •

(فنقول) ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم الماهيات الجنسية مثل ان يوجد جسم او حيوان ولا ان يوجد شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج الى الاشخاص فلا جرم لا توجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر واما ان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاسدات فحينئذ يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك

فتكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية ونحن انما اوجبنا التناهي في الغايات الذاتية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم *

(واما غاية الطبيعة) المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية *

(واما المقدمات والنتائج) فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلة الغائية تتناهى انه لا يجوز ان يروم الفاعل الواحد بالفعل الواحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية وهذا لا يناقض ما ذكرناه *

﴿ الفصل التاسع في بيان علية العلة الغائية ﴾

(العلة الغائية) لها ماهية ولها وجود فهي بماهيتها تكون علة لكون سائر العلل عللا بالفعل ولكن لا مطلقا فان تلك الماهية لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في النفس هكذا قاله الشيخ (وهذا يقتضي) ان لا تكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك وذلك يناقض مذهبه في اثبات الغايات للافعال الطبيعية واما وجود الغايات فالغايات اما ان تكون امورا حادثة تنتهي اليها الحركات واما ان لا تكون كذلك فان كانت امورا حادثة فهي في وجودها معلولة لجميع العلل فحينئذ تكون ماهيتها علة لعلة وجودها ويكون وجودها معلولا لمعلول ماهيتها واما اذا لم تكن الغاية امرا حادثا لم تكن سائر العلل عللا لوجودها فاذاً العلة الغائية دائما علة بماهيتها لعلية سائر العلل واما كونها

معلولة

(الفصل التاسع في بيان علية العلة الغائية)

معلولة بوجودها فذلك ليس بواجب بل ان كانت الغاية حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذاً عليتها لسائر العلل لذاتها واما معلوليتها لسائر العلل فليست لذاتها بل لحدوثها هذا ما قيل *

﴿ الفصل العاشر في الفرق بين الغاية والخير ﴾

(اعلم) ان الفاعل اذا حصل في مادة صورة فاما ان يكون مقصوده الاصلي هو تحصيل تلك الصورة في تلك المادة او مقصوده حصول صفة له في نفسه بواسطة ذلك التحصيل (مثال الاول) ان القوة المصورة للانسان غايتها تحصيل تلك الصورة في تلك المادة (ومثال الثاني) البناء لاجل الاستكنان فانه ليست غايته الذاتية تحصيل صورة البيت في مادته بل الاستكنان وهو صفة تحصل للباني اما القسم الاول فتلك الصورة الحاصلة لها نسبة الى امور اربعة *

(احدها) نسبتها الى الفاعل من حيث ان تصورها صار محركا للفاعل وعلة لان صارت فاعليتها حاصلة بالفعل فتلك الصورة من هذا الاعتبار تكون غاية *

(وثانيها) نسبتها الى حركة المادة الى قبولها وهي بهذا الاعتبار تسمى نهاية وفرق بين الغاية والنهاية لان الشيء لا يبطل عند وجود غايته ويبطل عند وجود نهايته *

(وثالثها) نسبتها الى المادة حين كانت موصوفة بها بالقوة وهي بهذا الاعتبار تكون خيرا لان الشر هو عدم كمال الشيء والخير هو حصوله *

(ورابعها) نسبتها الى المادة عند كونها موصوفة بها بالفعل وهي بهذا الاعتبار تكون صورة *

(واما القسم الثانى) وهو مثل الاستكنان فهذا ليس له حصول الا في نفس الفاعل فله اعتباران (احدهما) ان تصوره صار علة لكون الفاعل فاعلا بالفعل وهو بهذا الاعتبار غاية (وثانيهما) ان الشيء صار موصوفا به بالفعل بعد ان كان موصوفا به بالقوة وهو بهذا الاعتبار خير سواء كان خيرا حقيقيا او خيرا مظنونا *

(ويجب ان يعلم) ان غاية الفاعل القريب لتحصيل الصورة في المادة هي نفس تلك الصورة واما الذى لا يكون غايته صورة في المادة فانه لا يكون فاعلا قريبا فان عرض ان يكون الذى غايته صورة في المادة والذى يكون غايته صورة لا في المادة شيئا واحدا فذلك الواحد وحدته بالموضوع مثل ان يبنى الانسان بيتا ليستكن فيه فمن كونه مستكنا علة لكونه بانيا فهو من جهة ما هو مستكن علة بعيدة فلا جرم غايتها ليست صورة في مادة والبنائية علة قريبة لحصول صورة البناء في مادة فلا جرم غايتها هي تلك الصورة المادية *

﴿الفصل الحادى عشر في الجود﴾

(والفرق) بينه وبين الخير ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فمن يهب السكين لمن يقتل به مظلوما لا يكون جوادا والذى اعطى ليستعيض لا يكون جوادا ايضا ولا يجب ان يكون العوض كله جنسا مخصوصا بل الثناء والمدح واستحقاق الجزاء واكتساب الكمال كل ذلك اعواض فالجود هو افادة الخير بشرط عدم العوض وعند ذلك ظهر الفرق بين الجود والخير *

﴿الفصل الثانى عشر في ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص﴾

(برهانه) ان الذى يفعل فعلا لغرض فلا يخلوا اما ان يكون وجود ذلك

وعدمه

(الفصل الحادى عشر في الجود)

(الفصل الثانى عشر في ان كل من فعل لغرض)

وعدمه بالنسبة اليه سواء واما ان لا يكون الامر كذلك فان كان الامر ان عنده سواء استحال ان يصير احدهما حاملا له على فعل احد الجانبين فحينئذ لا يكون احد الجانبين غرضا للفاعل واما ان كان احد الجانبين ارجح عند الفاعل من الثاني فلابد وان يكون ذلك الارجح اولى لذلك الفاعل فالفاعل اذا لم يفعل ذلك الفعل لم تحصل له تلك الاولوية ولا شك ان حال الفاعل عند عدم تلك الاولوية انقص من حاله عند حصول تلك الاولوية فثبت ان كل فاعل يفعل لغرض فانه يكون ناقصا في نفسه ويكون ذلك الفعل سببا لكماله ٭

(فان قيل) انه يفعل لا لاستكماله به بل لاستكمال غيره به ومن شان الجواد ان يفعل ذلك (فنقول) استكمال غيره بذلك الفعل اما ان يكون بالنسبة اليه اولى من عدم استكمال الغير بذلك الفعل واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يكون استكمال الغير بذلك الفعل سببا لاستكماله ويعود المحال وان كان استكمال الغير بذلك الشيء وعدم استكمال الغير به بالنسبة اليه سواء استحال ان يصير استكمال الغير مقصودا له ومرجحا للداعيه وبالله التوفيق ٭

(خاتمة لهذا الفن) فيما بقي من مباحث هذا الباب ٭ وفيها فصلان ٭

﴿ الفصل الاول في امور مشتركة بين العلل ﴾

([illegible] الفصل الاول في امور مشتركة بين العلل)

(اعلم) ان العلل الاربع مشتركة في ستة امور (الاول) الذي يكون بالذات والذي يكون بالعرض فالفاعل بالذات هو ان يكون لذاته مبدأ لذلك الفعل والفاعل بالعرض هو ان لا يكون كذلك وهو على اقسام خمسة ٭

(١) ان يفعل الفاعل فعلا يزيل ضد شيء فيقوى ذلك الشيء بسببه مثل السقمونيا فانه متى ازال الصفراء حصلت البرودة وتضاعف تلك البرودة الى

السقمونيا *

(ب) ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع ضدا مثل مزيل الدعامة فانه يقال له هادم السقف *

(ج) ان تكون للشئ صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون مبدأ بالذات لفعل فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض مثل مايقال للطبيب بناء اى الشخص الموصوف بالطبيبة موصوف بالبنائية *

(د) الغايات الاتفاقية مثل الحجر يشج وانما عرض له ذلك لانه بذاته يهبط فاتفق ان وقع المضروف مسافته فتأ ربه *

(ه) ان يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعله فاعلا بالعرض واما المادة بالذات فهي التى تكون بخصوصية ذاتها قابلة للصورة المعينة مثل الشمع للشكل والتى بالعرض فامران (احدهما) ان يوخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة للمقبول مثل ان يجعل الماء مثلا مادة الهواء (ثانيهما) ان يوخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل مع ذلك الشئ قابلا مثل قولنا الطبيب يتعالج فانه انما يتعالج لا من حيث هو طبيب بل من حيث هو عليل واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتى بالعرض فكالسواد والبياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فقد عرفتها *

(الثاني) القريب والبعيد فالفاعل القريب هو الذى لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذى بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة هي التى لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شئ آخر اليه او حدوث حالة اخرى فيه مثل الاعضاء للبدن والمادة البعيدة ما لا تكون كذلك اما لانها وحدها ليست بقابلة بل هي جزء القابل

واما

واما لانها ان كانت قابلة فلابد من حدوث احوال فيها تستعد بسببها لقبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الاركان المختلطة لصورة الخلط فان ذلك لا يتم الا بعد اطوار كثيرة من الغذائية والكيلوسية والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذى الزاوية للمربع والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء •
(الثالث) الخصوص و العموم فالفاعل الخاص ماينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ماينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة للكثيرين وان كان بلا واسطة والمادة الخاصة مالا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته و المادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير والصورة الخاصة فهي جزء الشيء اوفصله اوخاصته والعامة فكاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة فهي التي تحصل من طرق عديدة •

(الرابع) الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية اوالنوعية اوالجنسية لمعلول شخصي اونوعي اوجنسي وكل واحد منهم في مقابل نظيره والكلي هو ان لايوازى الشيء بمثله مثل الطبيب بهذا العلاج اوالصانع للعلاج وفى المادة كذلك وفي الصورة فلافرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وفى الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركة المخصوصة والكلي فكالانتصاف من الظالم •
(الخامس) البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدى الذات واحق العلل بذلك هو المبدء الاول والمركب منه ما تكون مؤثريته لاجتماع

عدة امور اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة اومختلفة النوع كالجوع الكائن من القوة الجاذبة والحساسة والمادة البسيطة كالهيولى للجسمية والخشب في الحس للخشبيات والمركبة مثل العقاقير للترياق والصورة البسيطة كصورة الماء والنار والمركبة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية *

(السادس) القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى مالم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه القوة قد تكون قريبة كقوة المعلم على الكتابة وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد يكون بالقوة مثل النطفة لصورة بدن الانسان وقد يكون بالفعل كبدن الانسان واما الصورة فقد تكون بالفعل وذلك ظاهر وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية بالقوة او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة او بالفعل *

﴿ الفصل الثاني في معنى كون العدم مبدأ ﴾

(انا سنبرهن) على ان الجسم من حيث هو جسم مركب من الهيولى والصورة فللجسم من حيث هو جسم من المبادى المفارقة مبدء ان احدهما الهيولى والآخر الصورة واما اذا اخذ من حيث انه حادث او متغير او مستكمل فله مبدء ثالث وهو العدم فنبين مفهومات هذه الالفاظ الثلاثة ثم نبين مبدئية العدم بالنسبة اليها فالمتغير هو الذى كان موصوفا بصفة فبطلت عنه تلك الصفة وحدثت فيه صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير بصفة وحالة كانت موجودة فعدمت وحالة كانت معدومة فوجدت فتبين من ذلك انه

لا بد للمتغير من عدم (واما المستكمل) فهو الذى كان خاليا عن صفة ثم حصلت تلك الصفة فيه من غير زوال شئ عنه فتبين انه لا بد للمستكمل من حيث هو مستكمل من العدم فانه لو لم يكن هناك عدم لكان الكمال حاصلا دائما فلم يكن هناك تغير ولا استكمال فاذاً المتغير والمستكمل محتاجان فى كونهما متغيرين ومستكملين الى العدم والعدم غير محتاج فى كونه عدما الى تحقق المتغير والمستكمل فالعدم مبدء لهما لانا لا نعني بالمبدء ها هنا الا كل ما يحتاج اليه (فهذا ما قيل) فى بيان مبدئية العدم وليكن هذا آخر كلامنا في العلة والمعلول.

(الفن الخامس في الحركة والزمان وفيه اثنان وسبعون فصلا)

﴿الفصل الاول في رسم الحركة﴾

(اعلم) ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان فى وجوده ايضاً بالقوة ولكان فى كونه بالقوة ايضاً بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة وذلك محال واذا كانت القوة حاصلة بالفعل فهى لا محالة لذى قوة فاذاً الشىء اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه او يكون بالفعل من بعض الوجوه ومن بعضها بالقوة فكل ما بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون او لا يكون دفعة وهو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هى الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لافادة هذا الغرض (لكن المتقدمين) استرذلوا هذا التعريف لان الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فاذاً ينتهي تحليل تعريف الدفعة الى الحركة فلو اخذناها في حد الحركة لزم الدور وكذلك اذا قلنا انها الخروج من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً او على التدريج فان كل ذلك لا يعرف

(الفصل الاول في رسم الحركة)

الا بالزمان الذى لا يعرف الا بالحركة ويلزم منه الدور (واجاب بعض الفضلاء) من ذلك فقال تصور حقيقة الدفعة واللادفعة والتدريج كل ذلك تصورات اولية لاعانة الحس عليها فانا نعلم ان هذه الامور انما تعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج الى البرهان ومن الجائز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الامور الاولية التصور وحينئذ لا يلزم الدور وهذا جواب حسن •

(ثم ان المتقدمين) لما استقبحوا هذا النوع من التعريف سلكوا في تعريف الحركة نهجا آخر (فقالوا) الحركة امر ممكن الحصول للشيء وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذلك الشيء فالحركة اذاً كمال لما يمكن ان يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التأدى الى الغير والسلوك اليه وما كان كذلك فلا محالة له خاصيتان (احداهما) انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه (واخراهما) ان ذلك التوجه مادام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود ومادام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذاً هوية الحركة متعلقة بان يبقى شيء منها بالقوة وبان لا يكون الذى هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا توجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان ينقضى ويستعقب شيئا غيره وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة •

(واذا عرفت ذلك فنقول) الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان (احدهما) امكان الحصول في ذلك المكان (وثانيهما)

امكان

امكان التوجه اليه (وقد عرفت) ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذاً التوجه الى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه الى المطلوب متقدم لامحالة على حصول المطلوب والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذاً التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذا الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم لارسطاطاليس (واما افلاطون) فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اى كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن وبعده (واما فيثاغورس) فانه رسمها بالغيرية ولعلها اشارة الى ان حالها في صفة من الصفات يكون في كل آن مغايراً لحالها قبل ذلك الآن وبعده *

(واعلم) ان البحث المهم في هذا الموضع بيان انه هل يعقل ان يكون للشيء الواحد خروج من القوة الى الفعل على التدريج فان هذا متفق عليه بين الحكماء ولي فيه شك *

(فلقائل ان يقول) الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه اوزوال شيء عنه فانه ان لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجوداً اوجب ان يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلا يكون فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف فاذاً الشيء اذا تغير فلابد اما من حدوث شيء فيه اوزوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الذي حدث قد كان معدوما ثم صار موجوداً وكل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو الابتداء فذلك الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا

اولا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو اما ان يكون قد بقي منه شيء في القوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء بالقوة فذلك الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون الشيء الواحد موجود او معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فحينئذ الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية ٭

(فالحاصل) ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعة نعم الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وكلما لم يحدث فهو بتمامه معدوم ٭ فهذا ما عندي في هذا الموضع ٭

﴿ الفصل الثاني في تحقيق القول في الحركة ﴾

(قال الشيخ) الحركة اسم لمعنيين (الاول) الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدء الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وصل فقد انقطع و بطل فاذا لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن و ذلك لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه و الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا وجود له (الثاني)

وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدء والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة مادام الشيء يكون متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا نعم قد تتغير حدود المسافة بالعرض لكن ليس كون المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه •

(والذى يقال) من ان كل حركة ففي زمان فاما ان عنى بالحركة الامر المتصل فهي في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الامور في الماضي لكن بيانها بوجه آخر فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كانت حاضرة فيه وهذا ليس كذلك واما ان عنى به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا بد من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطة •

(هذا ما قاله الشيخ) وفي هذا الكلام اشكال من حيث ان ما لا وجود له في الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود في الاعيان بل الحركة عند الشيخ محل الزمان وعلة له فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له (اللهم الا ان يقال) الزمان لا وجود له في الخارج بل في الذهن والشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب وايضا فكيف يكون وجود الحركة بالمعنى الاول في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بان حصول الشيء في الماضي

هو ان يكون قد كان له حصول في آن من الآنات الماضية مع انه ليس لهذه الحركة وجود اصلا، ثم لنترك ذلك ولنتكلم فيما هو اهم *

(فان لقائل ان يقول) الحركة اما ان تكون مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة واما ان لا تكون كذلك (والاول باطل) والا لكان الجسم كذلك لان الجسم لو كان منقسما لكان الواقع في احد جزئيه غير الواقع في الجزء الثاني واما ان كانت قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء المفترضة فيها لا توجد باسرها دفعة لانها منقضية سيالة ولا محالة يوجد منها شئ بعد شئ فالشئ الموجود ان لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل مقارنا لانقضائه ايضا شئ غير منقسم فالحركة مركبة من امور غير منقسمة هذا خلف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون الحاصل حاصلا هذا خلف (وبهذا يبطل) ما ظنه بعض المتأخرين من ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية لان كل واحد من تلك الحصولات ان وجد في اكثر من آن واحد فكل واحد منها حصولات مستقرة فلا يكون شئ منها حركة وان لم يوجد الواحد منها في اكثر من آن واحد فهناك امور آنية متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل وايضا فلان كل واحد من تلك الحصولات ليس كمالا اولا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هي السلوك الى الحصول في حيز معين لا انه نفس ذلك الحصول *

(الاشكال الثاني) على اصل الكلام ان الحركة لا يمكن ان تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي والكليات لا وجود لها في الاعيان فاذاً الحركة المعينة هي الحصول في حيز معين * وذلك امر آني غير منقسم والذي يليه يكون مثله فالحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية

* حد معين (٦٩) (والجواب

(والجواب) ان الحركة عبارة عن التوسط المذكور وهو امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان كما ان البياض الواحد اذا وجد فله وجود في الآن وله استمرار في الزمان المستمر (وتحقيق القول فيه) ان ماهية الحركة هي التوسط بين المبدء والمنتهى وذلك انما يحصل اذا لم يكن للجسم حصول في حد واحد اكثر من آن واحد اذ لو استقر في حد واحد لكان ذلك الحد منتهى حركته فكان حاصلا في المنتهى لا في التوسط بين المبدء والمنتهى *

(ثم قد عرفت) ان الماهية انما تتشخص بامور خارجة وتلك الامور ههنا وحدة الموضوع والزمان ومافيه فاتحاد هذه الثلاثة هو علة لتشخص تلك الماهية وصيرورتها واحدة بالعدد فتكون الحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدء والمنتهى لموضوع واحد في شئ واحد في زمان واحد وهذا امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان كسائر الاعراض ثم اذا افترضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط فصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال كونه حاصلا في ذلك الوسط وما زال كونه حاصلا في الوسط فلاجرم تلك الحركة باقية بذاتها و زال عارض من عوارضها ثم لا يمكن تعاقب حاد هذا العارض لان تعاقبها انما يكون بتتالى النقط في المسافة واذا امتنع ذلك امتنع تتالى هذه العوارض في الحركة فظهر بهذا ان الحركة كسائر الاعراض في ان لها وجودا في الآن و وجودا في الزمان بالوجه الذى ذكرناه *

(بقي هاهنا) قوله الحصول في الوسط امر كلي وذلك لا يوجد في الاعيان (فنقول) ذلك التوسط انما يكون فيه كثرة عددية اذ كانت في المسافة كثرة عددية حتى يقال الذي وجد في هذا الحد من المسافة غير الذي وجد في الحد الآخر لكن المسافة متصل واحد فلا تكون القطوع والحدود فيه واجبة الحصول فاذا لم تحصل لم يكن هناك الا مسافة واحدة فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدء و ذلك المنتهى لذلك المتحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد الا امرا واحدا بالعدد لان الجزئي ما نفس مفهومه يمنع من وقوع الشركة فيه ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع والزمان ومافيه وماليه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه فهو اذاً امر جزئي وامكان فرض الاجزاء فيه لا يجعله كليا فان امكان فرض الاجزاء في الشيء لا يجعله كليا فان الخط الواحد الجزئي يمكنك ان تفرض فيه اجزاء كثيرة مع انه جزئي بل المتبر في كون الشيء كليا امكان فرض الجزئيات وقد عرفت الفرق بينهما و عرفت ان ذلك غير ممكن هاهنا (فهذا ماعندي) في هذا الموضع المشكل العسير (واذا عرفت) حقيقة الحركة فاعلم انها متعلقة بامور ستة المتحرك والمحرك ومافيه ومامنه وما اليه والزمان فلنعقد في احكام هذه الامور فصولا *

﴿ الفصل الثالث في ان لكل متحرك محركا غيره ﴾

(والذي) يمكن ان يحتج به سبعة امور (الاول) لو كان الجسم متحركا لذاته امتنع سكونه لان مابالذات يبقى ببقاء الذات و بطلان التالي يدل على بطلان المقدم * (الثاني) لو تحرك لذاته لكان كل جزء من الاجزاء المفترضة في الحركة باقيا لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم تكن حركة فلو كان متحركا

لذاته

(الفصل الثالث في ان لكل متحرك محركا غيره)

لذاته لم يكن متحركا ٭

(الثالث) لو كان متحركا لذاته لكان اما ان يكون له مكان يلائمه اولا يكون فان لم يكن لم يكن طالبا لشيء من الامكنة ولا يتوجه نحو شيء منها فلا يكون متحركا وايضا لم تكن حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وهو محال اولا يتحرك اصلا فلا يكون متحركا لذاته وهو المطلوب وان كان له مكان يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته ٭

(الرابع) لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب اولانه جسم ما فالمحرك هو تلك الخصوصية ٭

(الخامس) الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبته اليها بالامكان ومن حيث هو محرك فاعل ونسبته الى الحركة بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فيمتنع ان يكون القابل هو الفاعل فالمحرك غير المتحرك ٭

(السادس) المحرك اذا حرك لم يخل اما ان يحرك لا بان يتحرك اوبان يتحرك فان حرك لا بان يتحرك فالمحرك هو غير المتحرك وان حرك بان يتحرك فمعنى انه تحرك انه وجدت الحركة التي هي بالقوة فتكون الحركة بالقوة والفعل هذا خلف ٭

(السابع) حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه وجزؤه غيره فحركة الجسم تتوقف على حركة غيره والمتوقف على الغير ليس بالذات فحركة الجسم ليست بالذات ٭

(ولقائل ان يعترض) على الادلة الثلاثة فيقول اليس ان الطبيعة متحركة لذاتها مع انها لا تتحرك ابدا ولا تبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان

معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا الا انه فاذا لم يلزم شيء مما قلتموه *

(فان) قلتم الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة فتتجدد لجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة اذا كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب عند فوات ذلك الشرط *

(فنقول) اذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يكون اقتضاء الجسم للتحرك بشرط حصول حالة منافرة حتى تتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وتنقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن ان يدفع ذلك (الا ان يقال) لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذلك وهذا هو الحجة الرابعة فاذاً نحتاج في تقرير تلك الطرق الثلث الى الاستعانة بالطريقة الرابعة وهي لو صحت لكانت مستقلة باثبات المطلوب فتصير الطرق الثلاث ضائعة وايضا فالطريقة الاولى وهي قولهم لو كان الجسم متحركا لذاته لكان متحركا دائما انما تمشي في الاجسام التي رأينا سكونها طبعا واما التي لم نشاهدها فلعلها تكون متحركة دائما وعلى هذا لا يظهر بطلان التالي في كل المواضع (اللهم الا ان يقال) لما سكن بعض الاجسام علمنا ان المحرك ليس هو نفس الجسمية والا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة فحينئذ يكون هذا عودا الى الطريقة الرابعة فلنتكلم عليها *

(فنقول) ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى فكون الجسم طويلا عريضا عميقا اشارة الى مقداره وكونه قابلا لهذه الابعاد الثلاثة هو الصورة الجسمية ثم دل الدليل على ان هذه الصورة موجودة في مادة *

(فنقول) اما الابعاد الثلاثة فلا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها

واما

واما الصورة الجسمية فلابد من اقامة البرهان على انها امر واحد في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد الثلاثة لان نفس القابلية امر اضافي نسبي والصورة الجسمية من مقولة الجوهر فكيف يمكن ان تكون عبارة عن نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصورا اوليا حتى يعرف انها في جميع الاجسام بمفهوم واحد ام لا بل المحسوس والمتصور هو هذه الابعاد الثلاثة وليست هي نفس الصورة الجسمية بل اعراض ومقادير لاحقة لها واذا ثبت ان الجسمية عبارة عن امر يلزمه قابلية هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كان مشتركا في هذا الحكم وهو قابليته لهذه الابعاد لما عرفت ان الامور المختلفة يجوز ان يلزمها لازم واحد واذا احتمل ذلك بطل دعوى وجوب اشتراك الاجسام في الجسمية بالبديهة بل لابد من الحجة وهم ما اقاموا الحجة على ذلك *

(وبالجملة) فالجمهور لما لم يعلموا من الجسم الا هذه المقادير وهذه الابعاد وهذه المقادير طبيعة مشتركة بين الاجسام لا جرم حكموا ان الجسمية بعينها واحدة في الاجسام واما الفلاسفة فلما زعموا ان هذه المقادير ليست هي نفس الجسمية بل هذه المقادير اعراض واما الجسمية فهي الماهية التي تلزمها قابلية هذه الاعراض لم تكن تلك الماهية محسوسة ولا متصورة بالبديهة بل لابد من تصحيحها بالبرهان عندهم فكيف يمكن ان يدعى ان كونها مشتركة بين الاجسام امر بديهي ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهذه الطريقة هب انها تدل على ان الصورة الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان تكون علة حركتها هي مادتها المخصوصة *

(ولنحقق هذا الكلام) بزيادة تحقيق (فنقول) الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول ممتنع الزوال فذلك الوجوب ان جاء من نفس الجسمية مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلم لا يجوز ان يتحرك بعض الاجسام لجسميتها وان لم يكن كل جسم كذلك وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم الاول ولا ينقطع الا باحد امرين اما ان يقال تلك الاشكال والصور والاعراض غير لازمة لتلك الجسمية فيكون هذا تجويزاً للخرق والالتئام والكون والفساد على الفلك او يقال انها لازمة للجسمية اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها لا بواسطة مع ان تلك الامور غير مشتركة فيها فكذلك الحركة يجوز ان تكون كذلك *

(واما ان قيل) تلك الملازمة ليست للجسمية ولا لما يلزم الجسمية بل لما تحل الجسمية فيه وهو تلك المادة فان تلك المادة لما كانت مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية للجسمية ولتلك الاشكال والاوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة بين تلك الجسمية وبين تلك الامور *

(وعلى هذا نقول) فلم لا يجوز ان تكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم من ذلك اشتراك الاجسام كلها في ذلك (والانصاف) انه لا يتم الاستدلال الا بابطال هذا القسم واما في مادة العناصر فالامر سهل لانه قد ثبت ان لها مادة مشتركة مع ان حركاتها الطبيعية مختلفة فتلك الحركات ليست عن موادها ولا من جسميتها فهي اذاً لقوة زائدة واما في الافلاك فالامر فيه مشكل لان مادة

كل فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر و لمادة العناصر و لولا ذلك لصح الكون و الفساد و الخرق و الالتئام عليها فلعل مبادي حركاتها المخصوصة هي موادها المخصوصة ٭

(وزيادة التحقيق فيه) هو ان الحكماء اتفقوا على ان القوى المادية غير مؤثرة بل هي معدات فان الجسم لما كان باصل جسميته قابلا للاضداد كلها فلولا قوة مخصوصة توجد فيه وتجعله اولى ببعض الاضداد لم يكن قبوله للبعض اولى من قبوله للباقي واذا تخصص الاستعداد لاجل تلك القوى فاض المستعد له عن واهب الصور فاذاً انما يحتاج الى القوى الجسمانية التي هي مبادي الحركات حيث تكون المادة قابلة للمتضادات فحينئذ يحتاج الى قوة ليترجح بها قبول ضد على قبول ضد آخر و اما اذا لم تكن المادة كذلك بل كانت متخصصة القبول بذاتها نحو شيء معين لم تكن هناك حاجة الى القوة الجسمانية اصلا لان تلك القوة ليست موجدة للحركة بل الموجد لها هو المفارق ولا مخصصة للمادة لان المادة لذاتها متخصصة الاستعداد فلا يكون لتلك القوة اعتبار اصلا فلا تكون موجودة لانه لا تعطل في الطبيعة (فالحاصل) ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى الا اذا بينا كون المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة ٭

(فان قيل) المادة لا تصلح ان تكون مبدأ للحركة لان المادة من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا (قلنا) قد سبق في باب العلة الفاعلية فساد هذا القول ثم بتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة ولكن فيه كلام واقوى ما يتوجه عليه ان الماهيات فاعلة للوازمها القريبة وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه ٭

(اما الحجة السادسة) فهي ضعيفة لان احدا لا يقول ان الذات تحرك نفسها بواسطة الحركة التي توجدها فان هذا يوجب تقدم الشيء على نفسه بل النزاع في ان الذات باعتبار حقيقتها وماهيتها هل تكون علة لحركتها وليس اذا بطل قولنا الذات توجب حركة نفسها بواسطة حركة نفسها لزم ان يبطل قولنا الذات لا توجب الحركة لنفسها كما انه لا يلزم من بطلان القول بان الاربعة لزوجيتها علة لزوجيتها فساد القول بان الاربعة لذاتها علة لزوجيتها *

(واما الحجة السابعة) فهي ضعيفة من وجهين (الاول) قوله حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه باطل لان الجسم ان كان متصلا فليس فيه جزء والجزء الذي لا يكون موجودا اي بالفعل بل فيه بالقوة لانه قابل للانفصال فبعد الانفصال يتحقق الجزء وماقبل الانفصال فلا وجود له ومالا وجود له كيف يوصف بالحركة والسكون ولانه لو جاز ان يقال ان حركة الجسم متوقفة على حركة الجزء الذي يمكن فرضه له ولذلك الجزء جزء آخر لزم توقف حركة كل جسم على حركة جزئه المفروض ولما كان لكل جزء جزء آخر الى غير النهاية لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال وان لم يكن متصلا بل كان مجموعها حاصلا من اجزاء متلازمة لم يكن ذلك في الحقيقة جسما واحدا بل اجساما كثيرة كل واحد منها متحرك لذاته *

(فالحاصل) انه ان لم يوجد الانفصال لم يوجد الجزء فلم يمكن وصفه بالحركة والسكون وان وجد لم توجد الجزئية والكلية ومن هذا يعرف ان الجزئية والكلية في المتصلات امر مجازي وايضا فلان حركة الكل لا تتوقف على حركة الاجزاء بل الاجزاء يجب ان تكون ساكنة بالذات وحركتها ليست الا بالعرض ولئن سلمنا ذلك وساعدنا على ماقاله من ان حركة الكل

توقف على حركة الجزء لكن لم لا تكفي في حركة الكل حركة الاجزاء فان عند الخصم حركة الاجزاء واجبة لذاتها وهي كافية في حركة الكل وعند هذا يحتاج المستدل الى بيان ان حركة الاجزاء غير واجبة لذاتها لكن الطريق الذي تبين به ذلك امكنه استعماله في نفس المطلوب ان قدر عليه فيصير التعرض للكل والجزء ضائعا فهذا ما في هذه الادلة من الابحاث *

﴿ الفصل الرابع في ما منه الحركة و ما اليه ﴾

(الذى منه) الحركة و الذى اليه قد يتضادان في الحركة في الكم وفي الكيف وقد لا يتضادان اما التضاد في الكيف فمثل ان السواد والبياض متضادان واحد هما مبدء الحركة التي فيما بينهما والآخر منتهاها واما في الكم فمثل اكبر حجم في طبيعة الشيء واصغر حجم في طبيعته واما اذا لم يكونا متضادين فلابد وان يكونا بين الضدين ولكن يجب ان يكون احدهما اقرب الى احد الضدين والآخر الى الضد الآخر مثل الحركة من الصفرة الى النيلية في الكيف ومن الذبول الذى ليس في الغاية الى النمو الذى ليس في الغاية في الكم واما في الاين فما منه الحركة وما اليه غير متضادين في ذاتيهما لانهما اما نقطتان واما خطان وبالجملة طرفان ليس بين ما هيتهما مضادة بل عرض لهما عارضان متضادان وبسبب تضادهما صارا متضادين وذلك لان كونهما طرفين للحركة اما ان يكون بالطبع اوبالوضع فان كان بالطبع فذلك بان يكون احدهما غاية القرب من الفلك والآخر غاية البعد عنه فلزم ان يكون احدهما علوا والآخر سفلا وبسبب ذلك يتضادان اذ ليست في الجهات جهة طبيعية الا هاتين واما الذى لا يكون بالطبع فهو ان يكون مبدئية المبدء و منتهائية المنتهى بسبب الحركة لان الحركة لما ابتدأت من احد الطرفين وانتهت عند الآخر عرض للاول

المبدئية وللآخر المنتهائية وهذان الوصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بسبب تضاد العارضين واما الحركات المستديرة فلنفرد فصلا في نهاياتها ومباديها *

(الفصل الخامس في مبادي الحركات المستديرة ونهاياتها)

(كل نقطة) تفرض في الجرم المستدير فالحركة منها هي بعينها حركة اليها وهذه المبدئية والمنتهائية وان كانتا عارضتين للنقطة الواحدة لكن لا في آن واحد فان النقطة الواحدة في الآن الواحد لا تكون مبدأ لحركة معينة ومنتهى لها فتلك النقطة وان كانت واحدة بالذات لكنها اثنتان بالاعتبار وذلك يكفي في كونها بداية للحركة ونهاية لها *

(اعلم) انه ليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان تكون هناك نقطة موجودة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه فان الفلك جرم بسيط فلا توجد فيه نقطة بالفعل الا بسبب قطع وهو محال او بسبب موازاة او مماسة او فرض فارض وكل ذلك غير واجب فلو توقفت الحركة على وجود تلك النقطة بالفعل لم يكن الفلك متحركا عند عدم تلك الامور و ذلك محال بل يكفي في تحقق الحركة المستديرة كون تلك النقطة بالقوة القريبة من الفعل على الوجه المذكور *

(الفصل السادس في التقابل بين المبدئية والمنتهائية)

(الشيء) الذي يكون مبدأ للحركة له حقيقة وماهية ثم عرض له ان صار مبدأ مثلا الجسم اذا تحرك من السواد الى البياض فللسواد ماهية في نفسها ثم عرض له ان صار مبدأ لتلك الحركة وقد عرفت ان الذي يعرض له المبدئية و المنتهائية قد يكون متضادا وقد لا يكون وقد يكون موجودا

بالفعل

(الفصل الخامس في مبادي الحركات المستديرة ونهاياتها) (الفصل السادس في التقابل بين المبدئية والمنتهائية)

بالفعل وقد يكون بالقوة •

(فنقول) لا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها من حيث هو مبدء ومنتهى قياس الى الحركة ولكل واحد منهما ايضاً قياس الى الآخر فقياس كل واحد منهما الى الحركة قياس التضايف لان المبدء مبدء لذى المبدء والمنتهى منتهى لذى المنتهى واما قياس كل واحد منهما الى الآخر فليس قياس التضايف لانه ليس من عقل مبدأ عقل منتهى اذ من الجائز ان تفرض حركة ذات بداية ولا نهاية لها كما تخيل من حركات اهل الجنة والنقضا ثقان مما لا يوجد ان الامعافي الوجودين فاذاً ليس التقابل بينهما تقابل التضايف ولا شك انهما امران وجوديان فاذاً ليس ذلك التقابل تقابل السلب والايجاب ولا تقابل العدم والملكة فلم يبق الا ان يكون ذلك تقابل التضاد فالمبدئية والمنتهائية ضدان لاجل انهما مبدء حركة ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدؤها هو بعينه منتهاها وذلك انما يكون حيث يكونان بحركة مستقيمة •

(فان قيل) كيف يكون المبدء ضداً للمنتهى وهما يجتمعان في جسم واحد والاضداد لا تجتمع في الجسم الواحد (فنقول) الاضداد قد تجتمع في الجسم الواحد اذا لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لها و موضوع المبدئية والمنتهائية ليس هو الجسم بل الطرف ولا يجتمع في طرف بالفعل ان يكون مبدأ ومنتهى لحركة مستقيمة واحدة وهذا يؤكد ما ذكرناه من ان الاضافة قد تعرض لها التضاد •

﴿ الفصل السابع في نسبة الحركة الى المقولات ﴾

(انا اذا قلنا) في مقولة كذا حركة احتمل وجوها اربعة (الاول) ان المقولة موضوع حقيقي لها •

(الثاني) ان الموضوع لماوان كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة *

(الثالث) ان المقولة جنس لماوهي نوع *

(الرابع) ان الجوهر يتغير من صنف من تلك المقولة الى صنف آخر تغيرا على سبيل التدريج والحق هو هذا القسم الاخير وما عداه باطل *

(اما الاول) فنقول التسود ليس هو ان ذات السواد تشتد فان ذلك السواد اما ان يكون موجودا عند ذلك الاشتداد اولا يكون فان لم يكن موجودا فهو لم يشتد بل عدم وان كان موجودا فاما ان يكون قد حدث فيه شيء اولم يحدث فان لم يحدث فلم يشتد بل هو كما كان وان حدث فذات السواد باقية كما كانت وحدثت فيها صفة زائدة فلا يكون في ذات السواد تبدل بل في صفاتها لكنا لا نعني بالسواد الا هذه الهيئة المحسوسة فان وقع التبدل فيها فذات السواد غير باقية وان لم يقع التبدل فيها فالتبدل ان كان فهو في شيء آخر لا يسمى سوادا الا باشتراك الاسم *

(ويخرج من هذه القاعدة) ان اشتداد السواد يخرجه عن نوعه وتكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقارنة للسواد « سوادا وجميع الحدود المقارنة للبياض بياضا فالسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انهما نوع واحد *

(اقول) هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول فيه في الحركة المقدارية فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان حركة التخلخل اولا يكون فان كان فالزيادة اما ان تداخله

« المقاربة من السواد

او تنضم اليه من الخارج اما الاول فباطل لان فيه قولا بالتداخل وبتقدير جوازه لا يزيد المقدار وكلامنافيه وان انضمت اليه من الخارج كان ذلك كاتصال خط بخط ولم يكن ذلك من باب التخلخل *

(وان كان) المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب ان لا يبقى الواحد منها زمانا والالصار بما كنا عندحركته التخلخلية وكلامنا فيه عند الاستمرار فهنالك مقادير متتالية آنية الوجود بلانهاية (واما انها) هل هي متخالفة بالنوع كما ان الكيفيات المتتالية كانت متخالفة بالنوع فالاشبه ان تكون كذلك وان كان للبحث فيه مجال *

(وايضاً) فالقوة المحركة قسرا التي يقولون انها تضعف بمصادمات الهواء المخروق حالها كذلك فانه لا يمكن ان يكون هناك شيء واحد متناقص بل الحاصل هناك انواع من القوى آنية الوجود متتالية فليكن هذا الاصل محفوظا فانا سنحتاج اليه عن قريب *

(واقول ايضاً) لما لم يوجد شيء من هذه الامور المتتالية في اكثر من آن واحد وهي متعاقبة لا يتخللها زمان لزم تتالي الآنات *

(والذي جاء في التعليقات) جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع وجودها بالقوة فيه نظر لان تلك الانواع ان لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفيته وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون ممكنا ان يتحرك وان كانت هذه الانواع موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع والماهية وان كان كل واحد منها لا يوجد اكثر من آن واحد وهي متتالية لا يتخللها زمان فالامور التي هذا شأنها كيف يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا اصفى واشفى من هذا الكلام وسيكون

لنا اليه عود عن قريب فثبت بالبرهان الذي ذكرنا ان الكيفية لا يجوز ان تكون موضوعة للحركة وبهذا تبين انه لا يجوز ان تكون واسطة بينها وبين الموضوع *

(واما الاحتمال الثالث) وهو ان تكون المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه بعضهم وزعم ان الاين منه قار ومنه سيال وهو الحركة المكانيه والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول * (وبالجملة) فالسيال من كل جنس هو الحركة ثم هؤلاء اختلفوا (فنهم) من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية لان السيالية داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط * والحجتان باطلتان (اما الاولى) فالبياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتيازه عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع فظهر انه ليس كل زيادة متميزة فهي منوعة (والثانية باطلة) فان كل واحدة من مراتب الاعداد مخالفة بالنوع للمرتبة الاخرى مع ان ذلك ليس الا لزيادة الآحاد اونقصانها فكذلك هاهنا لا يلزم من انضياف حقيقة السيلان الى طبيعة الكيف ان لا يكون السيال مخالفا لغير السيال *

(وعلى الجملة) فحجة الفرقة الاولى منقوضة بالفصول وحجة الفرقة الثانية منقوضة بالخواص (فهذا شرح مذهبهم) وهو في الاصل باطل لانا لا نعني بالحركة الا تغير الموضوع في صفاته تغيرا على التدريج يسيرا يسيرا ومن المعلوم ان هذا التبدل ليس من جنس ما وقع فيه التبدل لان التبدل حالة نسبية والمتبدل ليس كذلك ولان التبدل لو كان من جنس المتبدل وهو لا يحصل الا عند المتبدل فهما ان كانا مثلين لزم اجتماع المثلين وان كانا مختلفين كانا

متضادين

متضادين مع انهما مجتمعان فيكون الضدان مجتمعين هذا خلف (ولما بطلت الاحتمالات الثلاثة) ثبت ان المعنى بوقوع الحركة في المقولة تغير الموضوع فيها وانتقاله من نوع منها الى نوع آخر.

﴿ الفصل الثامن في ان الحركة مقولة على ماتحتها بالاشتراك اوبالتواطؤ ﴾

(من الناس) من زعم انهامقولة على ماتحتهابالاشتراك وهو باطل لان الادلة المذكورة على ان مفهوم الوجود مشترك بين اقسامه فهي بعينها دالة على ان مفهوم التغير مشترك بين اقسامه ومنهم من قال انهابالتشكيك ثم من هؤلاء من زعم ان الحركة الواقعة في مقولة نوع من تلك المقولة وقد عرفت بطلان مذهبهم.

(ومنهم من) لايقول بذلك وهم على اختلاف اصنافهم استدلوا على القول بالتشكيك بان قالوا الحركة كمال اول لما بالقوة والكمال عبارة عن وجود شيء لشيء من شأنه ان يكون له ذلك الشيء ولما كان الوجود مقولا على ماتحته بالتشكيك كان الكمال ايضاً كذلك فكانت الحركة ايضاً كذلك.

(والجواب) ان الشيء انما يكون مقولا على اقسامه بالتشكيك اذا كان ثبوته لاحدهاقبل ثبوته للآخر وهاهناليس كذلك فانه ليس كون النقلة كمالا بسبب كون الاستحالة كمالا ولا بالعكس (بل يجوز ان يكون وجود النقلة سبب الوجود الاستحالة وحينئذ يكون التقدم والتأخر عائدين الى الوجود وهذا كما ان انواع العدد لمالم يكن شيء منها علة لكون الآخر عددا بل لكونه موجودا لاجرم كان العدد مقولا عليها بالتواطؤ والتشكيك كان عائدا الى الوجود فكذلك هاهنا.

(أ) وبالعكس

(القصل الثامن في ان الحركة مقولة على ماتحتها بالاشتراك او بالتواطؤ)

﴿ الفصل التاسع في ان الحركة هل هي نفس مقولة ان ينفعل ﴾

(الذين) يمنعون عن ذلك انما يمنعون لاعتقادهم ان الحركة مقولة على ماتحتها بالتشكيك ولاشيء من المقولات بمقولة على ماتحتها بالتشكيك فالحركة غير مقولة ولكنا بينا ان الحركة ليست بمقولة على ماتحتها بالتشكيك وايضاً فلو كان وقوعها على ماتحتها بالتشكيك لم يكن ذلك مانعاً من كونها مقولة فان مقولة الجدة وهي كون الشيء محاطاً بما ينتقل بانتقاله مقولة على ماتحتها بالتشكيك فان جلد الحيوان اولى بذلك من قميصه فكذلك ههنا ولاصحاب هذا المذهب ان يتمسكوا بما هو اقوى من ذلك وهو ان يستدلوا على ان مقولة ان ينفعل لايمكن ان يكون امراً وجودياً بما ذكرناه ولاشك في كون الحركة امراً وجودياً فاذاً ليس الحركة هي نفس مقولة ان ينفعل *

(واما من زعم) ان الحركة نفس مقولة ان ينفعل فقد احتج بامرين

(الاول) ما بينا ان الحركة عبارة عن التغير المتدرج والتغير عبارة عن اتصاف الشيء بصفة بعد زوال صفة اخرى وذلك الاتصاف هو نفس الانفعال لاغير فاذاً الحركة نفس مقولة ان ينفعل (ولقائل ان يقول) ليست الحركة نفس هذا الاتصاف بل طبيعة تلزمه *

(الثاني) ان ينفعل اما ان يكون نفس الحركة او عبارة عن نسبة الحركة الى المحل فان كان نفس الحركة فاما ان يكون نفس الحركة المطلقة او نفس حركة مخصوصة والاول يوجب ان تكون الحركة مقولة لاجل كون ان ينفعل مقولة والثاني يوجب ان تزيد المقولات على العشر لانه ليس بعض اقسام الحركة بان يجعل مقولة اولى من بعض واما ان كان ان ينفعل عبارة عن نسبة الحركة الى المحل فلايخلو اما ان يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة الى المحل

او عن نسبة حركة خاصة الى المحل والاول يوجب ان تكون الحركة جنسا لان نسبة الشيء الى المحل لما كان جنسا فان يكن نفس ذلك الشيء في نفسه جنسا كان اولى وحينئذ تزيد المقولات على العشر وان كان ان ينفعل عبارة عن نسبة حركة خاصة الى المحل فليس نسبة بعض الحركات بان تكون مقولة اولى من البعض وايضاً فقد بينا ان ما يكون له نسبة الى المحل يكون مقولة فهو في ذاته يجب ان يكون مقولة ويلزم من الامرين ان يزيد عدد المقولات وهو باطل فاذاً الحق هو ان الحركة نفس مقولة ان ينفعل وضعف هذه الحجة لا يخفى ٭

(الفصل العاشر في المقولات التي تقع الحركة فيها)

(المشهور) وقوع الحركة في اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع ٭ اما الكم فوقوع الحركة فيه على وجهين (الاول) بالتخلخل والتكاثف (والثاني) بالنمو والذبول فلنتكلم في الاول فنقول ان الاجسام قابلة للتخلخل والتكاثف وهو ان يصير الجسم اصغر مما كان من غير فصل جزء منه او اكبر مما كان من غير وصل جزء به ويدل عليه امران ٭

(الاول) ان القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون قد وقع الخلاء وهو محال واما ان يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالقسر الحامل اياه على تخلية المكان ثم كثفه برد الماء او تكاثف بطبعه فرجع الى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل اياه خارجا عن طبعه وذلك هو المطلوب ٭

(الثاني) وهو ان الاواني تنصدع عند غليان ما فيها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الانصداع بسبب حركة ما فيها او بسبب حركة ما هو خارج عنها والاول لا يخلو اما ان يكون بسبب حركة مكانية او مقدارية ومحال ان يكون بسبب حركة مكانية لان تلك الحركة اما ان تكون الى جهة واحدة او الى

الجهات كلها فان كانت الى جهة واحدة وجب ان يتنقل الاناء لان نقل الاناء اسهل من صدعه وان كانت الى جهات مختلفة فتلك الطبيعة المتشابهة تفعل حركات مختلفة بالطبع وذلك محال وان كانت الحركة لشيء من خارج مثل مايظن ان النار تداخل الماء المغلى فيصير اكبر حجما فيصدع الاناء فلا يخلو اما ان يدخل ثقبا خالية اويحدث ثقبا ويدخلها والاول باطل لبطلان الخلاء وبتقدير صحته فاذا امتلاءت الثقب الخالية لم يجب ان يزداد حجم الجسم كله بل وجب ان يكون على ماهو عليه واما ان حدثت الثقب فلايخلو اما ان يزيد فى الحجم قبل النفوذ في الثقب المستحدثة اوبعده والاول باطل لان نفس المماسة لاتوجب زيادة الحجم ثم ربما كان المماس يدفع ويضغط الى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ويضطر اليها ولايجب ان ينصدع الاناء وايضاً فكثيرا ماتحدث السخونة لابسبب نار واصلة من الخارج بل لان المحوي سخن من تلقاء نفسه ومحال ان يحصل الانصداع بعد النفوذ لانه لايخلو اما ان لا تكون الزيادة حاصلة قبل الانصداع او كانت حاصلة قبل الانصداع والاول باطل لان النفوذ بالحركة وكل حركة منقسمة فلا يفرض آن فى زمان النفوذ الا وقد كانت الزيادة حاصلة قبل ذلك لكن حصول الزيادة قبل الانصداع محال لوجهين *

(الاول) ان الاناء اذا امتلأ بشيء لم يتسع لشيء آخر حتى يثقبه الى ان يشقه *

(والثانى) ان الانشقاق اذا كان للزيادة فان كانت الزيادة حاصلة قبل الانشقاق فيجب حصول الانشقاق قبل حصول الانشقاق وذلك محال *

(اللهم الا ان يقال) دخل شيء وخرج شيء مثله فيكون الحجم لم يزدد الى وقت الانشقاق لكن الاشكال يعود بعينه في القدر الذى لما دخل لم يخرج مثله

ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان الانشقاق اعا عرض لانبساط الحجم الذى فيه وازدياده لا لمداخلة جسم آخر فيه وذلك هو المطلوب *

(واما بيان) لمية امكان ذلك فلانه ثبت ان الجسم مركب من المادة والصورة وان المادة ليس لها في ذاتها حجم ومقدار وما لا مقدار له فى ذاته كانت نسبته الى جميع المقادير واحدة والا كان له في خاص ذاته مقدار معين حتى يكون قابلا لما يساويه وغير قابل لما يفضل عليه و لما لم تكن الهيولى كذلك كانت قابلة لجميع المقادير *

(واقول انه لا حاجة) في بيان هذا الامكان الى تركب الجسم من الهيولى والصورة لوجهين *

(اما اولا) فلانه اذا ثبت ان مقدار الجسم زائد عليه كان الجسم فى ذاته من حيث هو هو عديم للمقدار وكانت نسبته الى جميع المقادير واحدة سواء كان في ذاته مركبا من الهيولى والصورة اولم يكن كذلك *

(واما ثانيا) فلانا نقول اذا ثبت ان الجسم متصل واحد ثبت ان المقدار زائد عليه ثم ان الجسم البسيط يكون كله مساويا لجزئه في الماهية والحقيقة والشيء اذا امكن اتصافه بصفة امكن ان يتصف مثله بمثلها فلما اتصف الكل بذلك المقدار فلو انفرد جزؤه وجب ان يكون قابلا لذلك المقدار لوجوب اشتراك المتشاركين في الماهية في جميع الامور الواجبة فاذا انتقل الجزء الى مقدار الكل من غير انضمام شيء اليه او الكل الى مقدار الجزء من غير انتقاص شيء منه فهو التخلخل والتكاثف وهذا كلام قوي لولا ما يتوجه عليه من تجويز قبول قطرة من البحر مقدار كلية البحر و بهذا يظهر الفرق بين العناصر والافلاك لان الجزء مادام يكون جزءا للكل امتنع

قبوله لمقدار الكل فاما اذا انفصل امكن ان يتصف بذلك المقدار والفلك يستحيل عليه الانفصال واذا استحال ان ينفصل جزؤه عنه امتنع ان يقبل جزؤه مقدار كله وليس جسم آخر غير الفلك تساوي طبيعته طبيعة الفلك حتى يقبل الصغير منه مقدار الفلك واما العناصر فيجوز عليها الانفصال ويوجد ايضاً جسم غيره على طبيعته فيصح فيه الكلام المذكور *

(واعلم) ان هذه المسئلة من تفاريع نفي الجزء الذي لا يتجزى لانه لو ثبت ذلك لاستحال ان ينقص مقدار كل واحد منها عما هو عليه او يزيد فكان التخلخل والتكاثف ممتنعا *

(واما الذي يقال) من ان ذلك لو كان ممكنا لصح ان تنتقل القطرة الى مقدار البحر والبحر الى مقدار القطرة فهو غير لازم لان لكل جسم حدا معينا من المقدار يكون طبيعيا له والزائد عليه او الناقص يكون قسريا ولذلك القسر ايضاً حد محدود لا يمكن التجاوز عنه وذلك كما في الكيفيات فاندفع ما قالوه *

(وقد كان) ثابت بن قرة من المنكرين لذلك واحتج عليه (بان قال) لو قبلت المادة الواحدة اي مقدار كان لامكن ان يقبل عنصر مقدار ذراع من الماء مقدار خمسة اذرع عند انقلابه هواء وعنصر مقدار ذراعين من الماء مقدار ثلاثة اذرع حتى يكون عنصر المقدار الاعظم من الماء قد قبل من الهواء مقدارا اصغر وعنصر المقدار الاصغر من الماء قد قبل عند صيرورته هواء مقدارا اعظم والحس يشهد بخلافه فانا لو اخذنا مقدارين متساويين من الماء فقلبناهما هواء استويا في المقدار ولو كانا مختلفين في المقدار كان الهواءان ايضاً مختلفين *

(وجوابه) ما بينا ان لكل مادة حظاً من المقدار تستحقه بطبعها وحظاً آخر تستحقه عند وجود القاسر وان لكل واحد حدوداً معلومة لا يتعداها فاندفع الشك *

﴿ الفصل الحادي عشر في حركة النمو والذبول ﴾

(اذا ازداد) الجسم بسبب اتصال جسم آخر به فاما ان تكون الزيادة مداخلة في اجزاء المزيد عليه او متشبهة بطبيعته واما ان لا تكون كذلك فالاول هو النمو وضده هو الذبول وربما يشبه ذلك بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزائد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سميناً فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلا جرم لا تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون نامياً ثم لحمه قد يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فيه بالحقيقة لكن المخصوص باسم النمو حركة الاعضاء الاصلية الى الزيادة فهذا هو حقيقة النمو ثم ها هنا شكوك ثلاثة *

(الاول) ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان فالثابت اما ان يكون هو الصورة فقط او المادة فقط او المجموع ومحال ان يكون هو الصورة لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصور ومحال ان تكون المادة باقية لانه لا يخلو اما ان يكون كل المادة باقية على حالة واحدة او الشيء الذي كان كالاصل بقي واما الزائد على ذلك فانه يكون في التبدل والاول باطل لانه دائماً يتصل به شيء وينفصل بالتحلل شيء

آخر واما الثاني و هو ان يكون الباقي هو الاصل فهو محال لان الغذاء اذا اتصل به وتشبه بطبيعته فان صار الكل متصلا واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يكون بعض الاجزاء المفترضة فيه ممكن الزوال و البعض ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والماهية و ان لم يتصل الغذاء بالاصل ولم يتحد به فالوارد ماصار غذاء له وكلامنا فيه واما ان لم تكن المادة باقية ولا الصورة تكون باقية فحينئذ لا يكون المجموع باقيا بل يكون بقاؤه بحسب الحس ثم هذا ايضاً محال لان زمان حركة النمو منقسم الى غير نهاية و هناك مراتب في الزيادة كل واحدة منها آني الوجود لان المرتبة الواحدة منها لو ثبتت اكثر من آن واحد توقفت الحركة وبطلت وثبت ان الشخص متبدل بحسب تلك الزيادات فاذاً يلزم ان تكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وذلك محال *

(الثاني) ان سلمنا ان في النامي شيئا محفوظ الذات غير متبدل لكن الحركة لابد لها من متحرك باق في كل زمان الحركة ولابد من تغير حاله فالمتحرك ههنا اما ان يكون هو الاصل او الجملة فان كان هو الاصل فالاصل لم يتغير حاله لانه بعد النمو وقبل النمو على حالة واحدة وان كان هو الجملة والمجموع الحاصل فالجملة حصولها عند نهاية الحركة والمتحرك لابد وان يكون موجودا من ابتدائه الحركة الى انتهائها *

(الثالث) ان سلمنا وجود شيء محفوظ الذات متبدل الصفة لكن ذلك التبدل ليس بحركة لان الحركات انما تكون بين المتضادين والصغير والكبير ليسا متضادين *

(والجواب) اما الاول فلان النامي فيه اجزاء اصلية صلبة غير متبدلة وهي

الحافظة

الحافظة للصورة النوعية المتشخصة واجزاء متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة *

(واحتج الشيخ) على بقاء بعض الاجزاء ببقاء بعض الشامات وانداب القروح وليس يعجبني ذلك لاحتمال ان يكون الاجزاء الغذائية لما وصلت الى ذلك الموضع تشبهت به (واما قول المشكك) ان الزيادة لما اتصلت بالاصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض بالتحلل اولى من البعض *

(فجوابه) ان الزيادة ربما تميز عن الاصل في الاستحكام والقوة واجزاء الخلقة لما كان ورودها بعد تمام الخلقة كانت بعرض الزوال ولم تكن مستحكمة الخلقة وبهذا يحل الشك الثانى لان الاجزاء الاصلية مافيها من الصور النوعية مبدء لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها فتصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل الباقي وهو الحركة *

(واما الشك الثالث) فجوابه ما بينا ان المبدء والمنتهى لا يجب ان يكونا متضادين بل يكفي في ذلك نوع من التقابل ثم ان سلمنا انه لابد من التضاد فالصغير والكبير الذي يتحرك بينهما النامي والذابل ليس الصغير والكبير الاضافيين بل الطبيعة جعلت للانواع حدودا في الصغر وحدودا في الكبر لاتتعداها وتتحرك فيما بينهما فيكون العظيم هناك عظيما في ذاته ولا يصير صغيرا بالقياس الى عظيم آخر في ذلك النوع وكذلك القول في الصغير واذا كان كذلك كانا متضادين * فهذا تمام القول في النمو واما حقيقة الغذاء فغير لائقة بهذا الموضع فلنؤخرها الى علم النفس *

﴿ الفصل الثاني عشر في اثبات الحركة في الكيف وهي الاستحالة ﴾

(من الناس) من ظن ان الاجسام لا يجوز ان تتغير كيفياتها المحسوسة فالحار

لا يصير باردا والبارد لا يصير حارا في الحقيقة و هم المنكرون للاستحالة ثم لما شاهدوا صيرورة الحار باردا والبارد حارا تحزبوا حزبين فمنهم من سلم الكمون ومنع الاستحالة فزعم ان الماء اذا تسخن فلم يحصل في كله بعض السخونة بل في بعضه كل السخونة اى صار بعض اجزائه نارا او اختلط بالاجزاء المائية فان كانت قليلة كانت السخونة قليلة و ان كانت كثيرة كانت السخونة عظيمة *

(ومنهم من اصر) على منع الاستحالة والكمون وهم ايضاً على قسمين (الاول) اصحاب الكمون والظهور وزعموا ان الاجسام لا يوجد منها شيء بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من كل الطبائع لكنه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة ما كان غالبا و لا شك انها حال بروزها من الكمون تختلط بالاجزاء التي كانت غالبة عليها فتحس بجملتها احساساً لا يمكن التميز بين احادها فيتخيل الحس هناك امرا بين الحر والبرد وهؤلاء هم اصحاب الخليط *

(ثم منهم) من يقول الجسم مثلا فيه اجزاء حارة او باردة وليس واحد منها كامنا لكنه اذا صار باردا فارق الحار ظاهره وباطنه فبقي البارد وبالعكس *

(والفرقة الثانية) زعموا ان الجسم البارد اذا صار سخينا فذلك لانه تدخل فيه من الخارج اجزاء نارية فاذا اختلطت بالنار احس بشيء متوسط بين الحار والبارد (فنقول) الدليل على وجود الاستحالة انا نرى الماء يصير حارا بعد ان لم يكن فحرارته اما ان تكون لمخالطة نارية واما ان لا تكون لمخالطة نارية فان لم تكن لمخالطة نارية فيصح قولنا واما ان كانت لمخالطة نارية فتلك النارية اما ان ترد عليه من الخارج او لا من الخارج فان لم تكن من الخارج فاما ان تكون

قد

تحدث الآن او كانت موجودة فيه لكنها كانت كامنة (فنبدأ) بابطال الكمون ونقول اما ان نعني بالكمون المداخلة اولا نعني به ذلك (والاول) باطل لما ثبت من استحالة تداخل الجسمين وايضاً لو جوزنا ذلك فهاهنا اما ان يكون مع كل جزء من الماء جزء من النار مداخل فيه واما ان يكون البعض كذلك دون البعض والثاني لا يخلو اما ان تكون الاجزاء الخالية عن مداخلة النار فيها قابلة للسخونة اوغير قابلة لها والاول يقتضي وجود الاستحالة والثاني يقتضي ان نحس ببعض اجزاء الماء في غاية البرودة وبعضها في غاية السخونة وايضاً فليس البعض بذلك اولى من البعض مع اتحاد طبيعة الاجزاء واما ان وجد مع كل جزء من الماء جزء من النار فلا يخلو اما ان تنكسر صرافة كل واحد منهما بصرافة الآخر اولا تنكسر فان انكسرت فقد جاءت الاستحالة وان لم تنكسر فلا يخلو اما ان يكون الملاق لاحد الجزئين ملاقيا للآخر اولا يكون فان لم يكن لم يكن الجزءان متداخلين وان كان فاذا لمسنا الماء بايدينا وجب ان نحس من سطح ذلك الجسم الملموس سخونة مثل سخونة النار سارية في كل ذلك السطح وبرودة مثل برودة الثلج سارية في كله لانه ليس في ذلك السطح موضع الا وقد حصلت فيه هاتان الكيفيتان ولما بطل ذلك بطل ما قالوه وايضاً فلان الحار لما كان كامنا بالمداخلة في النار وجب انه اذا تخلص البارد من الحار والحار من البارد ان ياخذ المجموع مكانا اعظم وليس كذلك فان ظهور الحر قد يتبعه العظم واما عند غلبة البارد على الحار فذلك مما ينقص الجسم نقصانا محسوسا (ولا يقال) ان ظهور البرد يوجب فرط مداخلة والمداخلة توجب زيادة الخفاء ونقصان الجسم لان حكم كل

واحد من المتداخلين كحكم الآخر في المقدار.

(واما اذا فسروا السكون) بانحصار الاجزاء في باطن الجسم فيجب ان يكون باطن الماء البارد اسخن من الماء المتسخن لانه اذا تسخن فقد تفرقت النيران وكانت قبل ذلك مجتمعة فتكون سخونتها اقوى لكنا لا نحس بالحرارة في باطن الجسم ولا في ظاهره بل ربما نجد باطنه ابرد من ظاهره الا اذا قيل النار الباطنة لا تحرق ولا تسخن واذا جاورتها النار الخارجية ابرزتها وجعلتها مسخنة وذلك اعتراف بالاستحالة.

(ومما يدل على بطلان الكمون) ان نقول ظهور الكامن اما ان يكون بسبب خارجي اولا بسبب خارجي فان لم يكن بسبب خارجي بل بطبيعته وذاته وجب ان يكون ظاهرا ابدا وان كان بسبب خارجي فذلك السبب اما ان يفيد تلك الاجزاء الكامنة قوة بها تقوى على البروز اوليس كذلك (والاول) قول بالاستحالة (والثاني) لا يخلو اما ان يكون تحريك ذلك السبب له يتوقف على مماسته له اولا يتوقف فان توقف وجب ان يكون كل مستحيل عندما يستحيل يعظم حجمه لنفوذ الجاذب اوالدافع فيه وان لم يتوقف على المماسة بل يكفي فيه مجاورة المشابه فكان يجب ان تحرك الاجزاء المتجانسة بعضها الى بعض بل هذا اولى لان انجذاب الجسم الى مجاوره الاقرب اولى من انجذابه الى مجاوره الابعد بل كان يلزم ان لا يكون انجذاب الكامن الى الظاهر اولى من العكس.

(ولا يقال) الاغلب اجذب (لانا نقول) الذي يلي جسما من جهة واحدة هو ما يساويه من تلك الجهة فان فضل شيء فهو مباين لذلك الا اذا قيل بانه يشتد القوى عند ازدياد الجاذب وهو قول بالاستحالة وايضا فاذا قربنا شعلة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة وكانت على مذهبهم

كامنة فيه فلو كان الاغلب اجذب لكن انجذاب الشعلة الى تلك النيران الكامنة اولى من العكس *

(فان قيل) نحن لا نقول بالكمون بل نقول ان الجسم كان مخلوطا بضده وانما استحال الى الحر لان البارد فارق ظاهره وباطنه (فنقول) اذا فارق البارد فاما ان ينضاف اليه من الاجسام الحارة ما يسد مسده اولا ينضاف فان لم يكن وجب ان يكون كل مستحيل ينقص حجمه لو يكون كل مستحيل يتخلخل وينتفش فان كان ضده يسد مسده على سبيل الورود من خارج فلم صار ما يبرد بعد الحرارة ينقص حجمه الآن يقال الذي يبرد لا يرد عليه من الخارج شيء والذي يصير حارا يرد عليه من الخارج شيء وذلك تحكم وايضا فالحار لما صار باردا وجب ان لا يصير حارا مرة اخرى لانه في اول الامر صار صرفا فكيف يصير بعد صرافته صرفا مرة اخرى (ولنبطل الآن) القول بالورود وذلك من وجوه اربعة *

(الاول) ان جبلا من كبريت تمسه نار صغيرة قدر شعلة مصباح ثم تبعد عنه بعجلة فيشتعل كله نارا فان كان ذلك بالورود عليه من خارج وجب ان لا يكون اكبر من تلك الشعلة *

(ولا يقال) ان النار القليلة المقدار كثيرة في القوة كما ان القليل من الزعفران يصبغ ماء كثيرا (لانا نقول) فحينئذ يكون عوده الى البرودة لاجل مفارقة تلك النارية القليلة فيجب ان لا يكون النقصان الحاصل عند البرد محسوسا الا ان يقال النارية لما انفصلت استصحبت شيئا كثيرا من الجسم لكنا نقول فما بالها اذا صارت صرفة ليس معها الرفيق عادت الى عظمها الاول *

(الثاني الجمد) اذا وضع عليه شيء برده فان كان ذلك لتخلل اجزاء جديدة

نافذة في ذلك الجسم فاما ان يطرد من اجزاء الجسم الاول شيئا اولا يطرده فان لم يطرد وجب ان يزداد حجمه عند البرودة وان طرد فاما ان يطرد مثل نفسه فوجب ان لا ينقص الحجم عما كان لكن الشيء اذا برد ينقص حجمه عما كان اوطرد اكثر من نفسه فحينئذ لا يعود الى الحجم الاول الا بمخالطة حار اكثر من البارد النافذ حتى يعود الى الحجم الاول فيكون البارد اقوى في التاثير من الحار وهو باطل على مذهبهم.

(الثالث) ان الاجزاء النارية اذا نفذت في الماء فان كان لقوة طبيعية وجب ان يكون ذلك في جهة واحدة وان كان لسبب خارجي فذلك الخارجي كيف يسلبها عن مجاورة مشاكلاتها وتخلطها بضدها.

(الرابع) ان الجسم قد يسخن بالحركة والخضخضة ويغضب الانسان فتسخن بشرته من غير ورود نارية عليها (ومما يدل) على بطلان الكمون والنفوذ جميع ما يدل على وجود الكون والفساد.

(وانبطل الآن) قول من يقول الماء اذا سخن فذلك لانه صار بعض اجزائه نارا (فنقول) اجزاء الماء ان كانت متشابهة لم يتميز بعضها عن البعض في استحقاق قبول الاثر لا جل ان القريب اولى بقبول الاثر من البعيد فكان يجب اذا ظهرت السخونة ان نحس فيما ظهرت فيه بكمالها وتمامها مثل ما نحس بالنار وليس الامر كذلك بل نرى الحرارة تظهر في الكل ضعيفة ثم تشتد.

(ولا يقال) ان ذلك لتخلل اجزاء عديمة السخونة بين الاجزاء النارية وذلك لانه يلزم ان يقال الحرارة تعدت من الجزء الاول الى الثالث في الاسخان وتركت الوسط وذلك محال مع فرض تساوي الاجزاء كلها واما ان

اختلفت

اختلفت الاجزاء فاختلافها اما ان يكون بحر وبرد او بكثافة ولطافة والاول اما ان يكون الحار منها في غاية السخونة وحينئذ يمتنع ان تشتد السخونة مرة اخرى واما ان يكون ضعيف السخونة وتتزايد سخونته لاجل المسخن فحينئذ حصلت الشدة والضعف في الحرارة واما ان كان اختلافها بالكثافة واللطافة فليس يبلغ الفرق بين اللطيف والكثيف من النوع الواحد مبلغ القرب والبعد فان كل واحد من اللطيف والكثيف يبتدى الحرارة والاحتراق فيما يقرب منه ثم فيما يبعد (واذ قد بطلت) هذه المذاهب الثلاثة ثبت وجود الحركة في الكيفيات المحسوسة *

﴿الفصل الثالث عشر في اثبات الحركة في سائر اقسام الكيف﴾

(انكر بعضهم) وجود الحركة في الحال والملكة لانها كيفيات نفسانية والحركة على النفس محال واما القوة واللاقوة فزعم انهما تابعان * لامزجة خاصة ويمتنع ان يوجد احدهما مع المزاج الذي يوجد معه الآخر فاذاً الموضوع غير مشترك بينهما فلا يكون بينهما تضاد فلا تكون لهما حركة لان الحركة انما تكون من ضد الى ضد *

(ونحن نقول) اما الكيفيات النفسانية فاذا كان حدوثها على التدريج كان ذلك حركة واما القوة واللاقوة فانهما وان كانا تابعين لعرضين مختلفين لكنهما كيف كانا متعاقبين على ذات الموضوع ويمتنع اجتماعهما فيه فبينهما تضاد ثم الكيفيات المختصة بالكميات لا تضاد فيها كما بيناه ولا حركة *

﴿الفصل الرابع عشر في الحركة في الاين والوضع﴾

(اما الاين) فالحركة فيه ظاهرة واما الوضع فهو قابل للحركة لان الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم او ما يكون له مكان لكنه لا يخرج عن مكانه كسائر

* تابعتان

الافلاك اذا تحرك لم تكن حركته مكانية بل انما تتغير نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية له او محوية فيه وهذه النسبة هي الوضع فالتغير فيها يكون بتغير الوضع *

(فان قيل) الفلك كل اجزائه متحرك في المكان وكل ما كانت اجزاؤه متحركة في المكان فهو ايضاً متحرك في المكان فحركة الفلك مكانية *

(فنقول) ان حقيقة الكل مغائرة لحقيقة كل جزء فلا يجب ان يكون الحكم الثابت لكل جزء ثابتا للكل فان كل واحد من الاجزاء ليس بكل مع ان الكل كل فبطل ما قالوه وليس من البعيد ان يكون الشيء ذا اجزاء كثيرة بالفعل كالرمل وغيره ينتقل كل جزء منه الى مكان الآخر مع ان الكل لا يفارق مكانه وذلك ظاهر *

(وليس لقائل ان يقول) الوضع لا يقبل الاشتداد والتنقص فلا يقبل الحركة (لانا نقول) يصح ان يقال للشيء انه اشد انتكاسا وانتصابا من الآخر وهذا يدل على انه قابل لهما *

(وليس لهم ان يقولوا) لا تضاد في الوضع فلا تكون فيه حركة (لانا بينا) انه لا يجب ان يكون ما منه الحركة وما اليه متضادين بل يكفي ان يكون بينهما ضرب من التقابل وان لم يكن ذلك بالتضاد *

(وكلام الشيخ) يوهم ان حركة الوضع امر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون مع اني رأيت في كلام الشيخ ابي نصر الفارابي تصريحه بذلك في كتاب مختصر له يسمى (بعيون المسائل) فقال حركات الافلاك وضعية دورية *

﴿ الفصل الخامس عشر في ان الصور يمكن زوالها عن المادة وتبدلها بغيرها ﴾

(الفصل الخامس عشر في ان الصور يمكن زوالها عن المادة وتبدلها بغيرها)

(واذ قد بينا) امر المقولات التي تقع الحركة فيها فلنبين الآن ان ما عدا اما

مما

ما لا تقع الحركة فيها ولنبدأ منها بالجوهر (فنقول) اعلم أنا قد بينا ان الحدوث قد يكون دفعة وقد لا يكون دفعة ولا يمكننا بيان ان حدوث الصور الجوهرية انما يكون دفعة الا اذا بينا انه يصح تبدلها وتغيرها وتعقل حدوثها فلنبين ذلك اولا والخلاف فيه يقع مع المنكرين للكون والفساد فكما ان بعضهم منع من الاستحالة وسلم الكمون فبعضهم منع من الكمون وسلم الاستحالة وهؤلاء هم الذين يجعلون العنصر واحدا اما النار ويكونون عنها سائر العناصر بتزايد التكاثف او الارض ويكونون عنها البواقي بتزايد اللطافة او شيئا متوسطا ويكونون منه البعض بتزايد اللطافة والبعض بتزايد الكثافة ويزعمون ان ذلك العنصر مع اختلاف درجات التخلخل والتكاثف محفوظ الطبيعة ٭

(والذي يدل) على فساد قولهم نوعان الاول ادلة عقلية والثاني اعتبارات حسية (اما الادلة العقلية) فقد ذكر الشيخ وجهين (الاول) انا سنبين ان كل ما يصح عليه الكون والفساد فانه تصح عليه الحركة المستقيمة وذلك ينعكس جزئيا بان بعض ما تصح عليه الحركة المستقيمة فانه يصح عليه الكون والفساد (الثاني) ان اختصاص الجزء المعين من عنصر بجزء معين من حيزه اما ان يكون لطبيعته اولا لطبيعته والاول باطل لما نشاهد من حصول الاجزاء المتساوية في الطبيعة في احياز متباينة وان لم يكن ذلك لطبيعته فاما ان يكون ذلك لاجل ناقل نقله الى ذلك الموضع وهو باطل لان القسري بعد الطبيعي فلو قدرنا عدم الناقل فلابد من سبب لحصولها في الاحياز فبقي ان العمدة فيه ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص حدوثه به عن العلل واستمر بعد ذلك وهذا انما يعقل اذا كانت صورها حادثة ٭

(والذي اعول عليه) ان النار مثلا جسم ولا شك ان جسميتها مغايرة لناريتها

فتشخص تلك النارية ليس لماهيتها ولوازم ماهيتها والا لكان نوعها منحصراً في شخص واحد وذلك محال فاذاً ذلك التشخص بسبب العوارض و ذلك لا محالة يكون بسبب المادة كما عرفت ٠

(فنقول) ليس علة تشخص تلك النارية طبيعة ذلك المحل لان ذلك المحل كما يقبلها يقبل مثلها ضرورة وجوب اشتراك المثلين في الصفات الواجبة فاذاً العلة في تشخص تلك النارية اعراض مخصوصة موجودة في المادة ومعلوم ان الاعراض توابع الصور فالاعراض المشخصة لهذه النارية ان كانت معلولة لتلك الصورة لزم الدور وان كانت معلولة لصورة اخرى موجودة في تلك النارية فقد كانت قبل هذه الصورة صورة اخرى فهذه الصورة حادثة ثم الصورة السابقة ان كانت مساوية لهذه الصورة في النوع امتنع زوالها وحصول هذه لان الصورة انما تتجدد اذا قويت ملائمة المادة لها ولو كانت السابقة مماثلة للمتجددة لكان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها لا محالة ملائمة لتلك السابقة فلا يكون مبطلاً لها وحينئذ يمتنع تجدد الصورة المتجددة هذا خلف واما اذا كانت السابقة مخالفة للمتجددة كان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها منافرة للسابقة فلاجرم تنعدم تلك السابقة حتى توجد المتجددة وظاهر ان كل صورة عنصرية لا ينحصر نوعها في شخصها فقد كانت مادتها موصوفة قبلها بصورة اخرى تخالفها وذلك يدل على وجوب الكون والفساد (ومما يدل) على ذلك ان القوة الجسمانية لا تقوى على البقاء الغير المتناهي فتكون حادثة لا محالة ٠

(واما النوع الثاني) من الادلة(١) فاعلم ان العناصر كما ستعرف اربعة والذي يدل على انقلاب الماء ارضاً ان اهل الاكسير يعقدون المياه الجارية احجاراً صلبة

(١) اى اعتبارات حسية ١٢

فان

فان قيل تلك المياه تخالطها اجزاء ارضية صغيرة جدا وعند العقد تحلل الاجزاء المائية بالتبخير و تبقى الباقية على مزاجها المستحكم بالارضية (فنقول) لو كان كذلك لكان في تلك المياه من الخثورة ما يقلل (١) سحقنا هذا الحجر وتصولناه ومزجنا اياه بقدر من الماء المصعد المقطر المردد مرات قدر اضعاف ذلك ولم نر في ذلك الماء خثورة اصلا بطل هذا السؤال (ويقرب من ذلك) انا اذا اخذنا ماء القلي المصفى غاية التصفية وخلطناه بالخل الذي طبخ فيه المرتك و صفيناه غاية التصفية ثم خلطناهما فانه يحصل منه شيء يسمونه لبن العذراء ثم ينعقد في نفسه حجرا جاسيا فذلك ماء انقلب ارضا (واما انقلاب الارض ماء) فاهل الحيل يتخذون مياها حادة ويحلون فيها اجساداً اصلبة « حجرية »

(فان قيل) تلك الاحجار كانت فيها مياه كثيرة لكنها كانت شديدة الاختلاط بما فيها من الارضية فاذا ديرت بالمياه الحادة ضعف الامتزاج وتخلصت الاجزاء المائية عن الارضية واختلط بتلك الاجزاء المائية من ذلك الماء الحاد قدر صالح ثم انه مع ذلك لا يحل الا بالبرد الذي يقتضي برد الاجزاء المتصغرة المتفرقة في الهواء وهي اذا بردت ثقلت فنزلت و اتصلت عند النزول فيصل منها قدر صالح يمتزج بالمحلول الاول فيصير في الحس كانه ماء جار

(وبالجملة) فالملح والنوشادر المحلولان كالمياه الجارية مع انا لا نشك في وجود ارضية كثيرة هناك ولذلك يعقدها ادنى حرارة

(فنقول) الاجزاء الرطبة ان كانت مغلوبة في المقدار فكيف صارت غالبة عند الانحلال وان كانت مساوية معادلة لكنها كانت مغلوبة في الظاهر وجب ان تكون غالبة في الباطن وليس الامر كذلك ويقرب من غرضنا ان الاجسام تقع في المالح فتصير ملحا ثم ان الملح يحل بالرطوبة ويصير ماء زلالا

(١) كذا في الاصول فتأمله ١٢ « صلدة

(واما انقلاب الهواء ماء) فمن وجهين (الاول) ان القدح اذا وضع على الجمد بحيث يبقى طرفه خارجا عن الجمد ويشد رأسه فانه يجتمع فيه ماء كثير ويجتمع ايضا فوق موضع مماس للجمد شيء كثير كالقطر وليس ذلك للرشح اذ الرشح حيث يكون الاناء راشحا ولانه بالماء الحار اولى ولان ذلك الجمد ربما لم يتحلل منه شيء بل كلما كان الجمد ابعد من التحلل كان هذا المعنى اكمل ولان الماء لا يتصعد فكيف اجتمعت القطرات على طرف الكوز مع ان الجمد اسفل منه فاذا ذلك لاجل ان الهواء استحال ماء

(فان قيل) لو كان ذلك لاستحالة الهواء ماء وجب ان لا يزال يزداد حتى يمتلئ الكوز ولا نراه كذلك بل يحصل قدر من الماء في زمان يسير ثم لا يزيد مثله في مثل ذلك الزمان بل السبب في ذلك ان الاجزاء المائية كانت منتشرة في الهواء المحصور في الكوز فكلما بردت نزلت فاتصلت وانفصلت بثقلها عن الهواء الى قعر الكوز فلما استصفاها البرد المصفى من الهواء بالانحدار لم يتصل مددها ولم يزدد ما فيها (فنقول) ذكر في الاشارات ان الاناء قد يبرد بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نقطته مدا الى اي حد شئت ولو كان السبب هو ما قاله المشكك لكنا اذا نحينا تلك القطرات وجب ان لا تعود مرة اخرى لان الاجزاء المائية كلها ما نزلت في المرة الاولى بقي الهواء صرفا (الا ان يقال) انها وان نزلت فقد صعدت اجزاء اخرى مائية ولكن ذلك باطل اذ ليس هناك جزء مصعد (وقوله) لو كان ذلك بسبب احالة الهواء وجب ان لا يزال يزداد حتى يمتلئ القدح (فجوابه) ان تبريد الجمد مغلوب بتسخين حرارة العالم فلا يتعدى تبريد الجمد عن الهواء القريب منه جدا فاذا احاله ماء لم يكن لذلك الماء من البرد ما للجمد فيكون ضعيف البرد فلا يقوى على احالة هواء آخر ماء بل

يصير كالحجاب من وصول تاثير الجمد الى هواء آخر ثم اذا لقطت تلك القطرات فقد زال المانع فلاجرم تعود تلك الا حالة و لذلك قال الشيخ كلما لقطته مدالى اي حدثت *

(الثاني) انه قد شوهد الهواء الصافي اصفى ما يكون ثم ينعقد دفعة من غير بخار يصعد اليه او ضباب ينساق اليه ثم انه يصير سحابا مثلجا ومقدار ذلك رمية في رمية ثم يعود الهواء صافيا ثم ينعقد مرة اخرى ويدوم ذلك الى ان يتنضد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم وليس ذلك الا هواء استحال ماء *

(قال بعضهم) يحتمل ان يقال الاجزاء المتصغرة المتفرقة المتصعدة الى الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت وصارت سحابا واذا قوى بردها امتدت الى جزء آخر فبردت واجتمعت فاتصلت سحابا مثلجا ولو كان ذلك لاستحالة الهواء لاتصل مدد الثلج لاتصال مدد البرد بالثلج الواقع على الارض فكان لا يصحى الجو الابحر حادث وليس كذلك فان يوم الصحو عن المطر ابرد من يوم المطر ولان الهواء الملاصق للثلج النازل على الارض اولى بالبرودة من الذي في اعالى الجو فلم لا يتكثف ويصير ماء او ثلجا كما تكاثف في الجو العالى والهواء الذى عندنا اكثف من هواء الجو واشد استعدادا للاستحالة (وهذا الذى ذكره) هذا المعترض متجه فلنترك ذلك الوجه *

(واما انقلاب) الهواء نارا فذلك اذا الح على الكير بالنفخ والخنق ومنعه من الدخول والخروج فانه عن قريب يستحيل مافيه نارا وكذلك اذا قربنا شعلة من جبل كبريت ظهرت نيران عظيمة وليس ذلك الا انقلاب الهواء والارض نارا (واما انقلاب النار هواء) فهو المتفق عليه وذلك

عند انطفاء النار *

(و اما انقلاب الارض نارا) فقد قالوا يدل عليه ان الحطب اذا كان رطبا كان عاصيا على النار فاجتمع منه دخان كثير وذلك هو الاجزاء العاصية منه وان كان يابسا لم يدخن اوان دخن دخن قليلا وليس يمكن ان يجعل السبب فيه ان الارضية في الرطب اكثر والهوائية في اليابس اكثر فلا جرم الثقيل الذى يصعده الحر من الرطب اكثر (لانا نقول) ربما كان اليابس اثقل فعلمنا ان ذلك لاجل ان انقلاب الارض الى النار اسهل من انقلاب الماء اليه لان الماء في غاية البعد عن النار (وقريب منه ايضا) ان البلسان يستحيل دفعة واحدة نارا وليس ذلك الا لاستحالة كل مافيه من العناصر *

(واما انقلاب الماء نارا) فقد قال الشيخ عاينت قمقمة صغيرة شددنا رأسها ووضعناها في اتون فما لبثنا حتى انشقت وخرج كل ما كان فيها نارا ومعلوم ان الماء الذى كان فيها لم تمازجه اجزاء نارية لا بان كانت كامنة فيها ولا بان نفذت ودخلت فيها لعدم المنفذ في القمقمة فاذاً الماء الذى كان فيها انقلب الى الهوائية و النارية (هذا جملة) ما ذكروا من هذه الامارات في اثبات الكون والفساد واما تفصيل مذهب القائلين بالاشكال فسيأتى في باب المزاج *

﴿ الفصل السادس عشر في ان الصورة الجوهرية لايكون حدوثها بالحركة ﴾

(برهانه) ان الطبيعة الجوهرية غير قابلة للاشتداد وما يكون كذلك كان حدوثه دفعة لا على التدريج بيان انها لاتقبل الاشتداد انها ان قبلته فاما ان يكون في وسط الاشتداد يبقى نوعها اولا يبقى فان بقى فالتغير لم يكن

(الفصل السادس عشر في ان الصورة الجوهرية لايكون حدوثها بالحركة)

في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان تحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصورة المتعاقبة اما ان يكون فيها ما وجد اكثر من واحد اولا يكون ذلك فان وجد ذلك فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متتالية آنية الوجود *

(ثم في هذا المقام) يمكننا ان نتمم الحجة بطريقين (الاول) يلزم منه تتالى الآنات وذلك محال وهو ينتقض بالحركة في الكيف (الثاني) ان نقول الحركة تستدعي متحركا موجودا والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة وبه يظهر الفرق بين الحركة في الكيف والحركة في الصورة لان الموضوع غني في وجوده عن الكيفية فيصح ان يتحرك في الكيف اما المادة فغير موجودة بدون الصورة فلا يمكنها ان تتحرك في الصورة (ولكنا اذا تممنا) الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الاول ضائعا فان هذا القدر كاف في اثبات المطلوب فاذاً العمدة في هذا الباب ذلك *

(وتحقيقه) ان الحركة في الصورة انما تكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات فاذاً ليس يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك فانه باق في زمان الحركة فاذاً ليس شيء من هذه الذوات بمتحرك اصلا وهو بخلاف الكيف لان عدم الكيفية لا يوجب عدم الذات بل الذات تكون باقية في جميع زمان الحركة في الكيف *

(وهاهنا موضع بحث) فان قوله عدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات ان عنى به ان عدم الصورة يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن الخصم لا يجعل المتحرك تلك الجملة حتى يضره عدم الجملة كما انه لا يجعل

المتحرك في الكيف الجملة الحاصلة من الكيف والمحل حتى لا يلزمه المحال بل المتحرك محل تلك الصورة وحده كان المتحرك في الكيف هو محل الكيف وحده وان عنى به ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا كانت المادة حادثة وكل حادث فله مادة فللمادة مادة الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فان لم يكن هناك شيء واحد محفوظ الذات مع تلك المتعاقبات كان الحادث غنيا عن المادة وهو باطل وان وجد فيها واحد محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة عن ذلك الشيء موجبا لعدمه *

(والعجب) ان الشيخ اورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تعلق الهيولى بالصورة وهو ان الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة (ثم اجاب) عنه بان الوحدة الشخصية للمادة متحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير ان تقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية بعد عدم الصورة واذا كان كذلك بطلت الحجة المذكورة ولما كانت الحجة الاولى لا تتم الا بهذه الحجة فهذا الشك يكون قادحا في الحجتين *

(ثم ان الشيخ) بعد الفراغ من هاتين الحجتين اورد حجة اخرى و بين ضعفها وهي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم انه قدح فيها بانا ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على الموضوع فالصورة لا ضد لها وان لم نعتبر ذلك بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل واحد وتعاقبان عليه و بينهما غاية الخلاف و ايضا فقد بينا ان ما منه الحركة وما اليه لا يجب ان يكونا متضادين على كل حال *

(ثم انه) بعد الفراغ من الاستدلال اورد شبهة من اثبت الحركة في الصورة وهي ان المني يتكون حيوانا يسيرا يسيرا و البذر يتكون نباتا يسيرا يسيرا (واجاب عنه) ان المني الى ان يتكون تعرض له تكونات اخر تحصل ما بينها استحالات في الكيف والكم فيكون المني لا يزال يستحيل يسيرا يسيرا وهو بعد مني الى ان يبلغ حد انسلخ عنه الصورة المنوية و يصير علقة و كذلك حاله الى ان يصير مضغة وبعده عظاما لكن ظاهر الحال يوهم ان هذا سلوك واحد من صورة جوهرية الى صورة اخرى وليس كذلك بل هناك انتقالات تدفعة في الصور تتخللها حركات في الكيفية فهذا مجموع ما ذكره استدلالا واعتراضا ٭

(والذى) نعول عليه في هذا الباب (الحجة الاولى) وهي ان المادة لو تحركت في صورتها الجوهرية لزم منه تتالى الآنات و لا شك ان هذه الحجة بعينها قائمة في الحركة في الكيف ٭ فالحق ان يقال ان كل واحدة من تلك الكيفيات المتعاقبة تبقى زمانا ويكون السلوك من البياض الى السواد وان كان في الحس سلوكا مستمرا الا ان في الحقيقة هناك توقفات وانتقالات فانه لم يقم برهان قاطع على ان ذلك السلوك مستمر في الحقيقة وانما الاعتماد فيه على الحس والسلوك المستمر حسا لا يمتنع من وجود توقفات في ازمنة صغيرة جدا لا سيما والزمان يقبل القسمة الى ما لا نهاية له ٭

(ومما يؤكد ذلك) ان الشيخ حكى في ابطال الشعاع حجة وهي انه ان كان يجب ان تكون نسبة زمان حركة الشعاع الى شيء على بعد ذراعين الى زمان حركته الى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين فيجب ان يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس فقال هذه الحجة فاسدة لانه يمكن ان يفرض زمان غير محسوس

قصيرا وتحصل فيه الحركة التي للشعاع الى الثوابت ثم يمكن ان ينقسم هذا الزمان الى غير النهاية فيمكن ان يوجد فيه جزء نسبته اليه نسبة المسافة القصيرة الى المسافة البعيدة ومع ذلك يكون الزمان العظيم والصغير محسوسين قصراه

(فاقول) لما كان الامر كذلك فكيف يدل السلوك المستمر حسا على ان ذلك السلوك مستمر في الحقيقة بل لو لم يلزم على الحركة في الكيف شيء من المحالات لكان من الواجب عليهم ان لا يجزموا بوجود هاموصولين في ذلك على الاستمرار الحسي بعد ان علموا ان الزمان الغير المحسوس يمكن انقسامه الى الحد الذي قالوه فانه لو حصل التوقف في جزء من الف الف جزء من ذلك الزمان الغير المحسوس لم يكن ذلك السلوك مستمرا في الحقيقة ولم يكن ذلك حركة ولما ثبت ان الحركة في الكيف لم تقم عليها حجة يعتد بها بل يلزم من وجودها تالي الآنات لزوما لا مدفع له وجب القول بنفيها فقد عرفت ان الحجة الدالة على نفي الحركة في الصورة الجوهرية دالة بعينها على نفي الحركة في الكيف وان الذي تمسك به مثبتوا الحركة في الصورة الجوهرية هو الذي تمسك به مثبتوا الحركة في الكيف وهو السلوك المستمر حسا .

(وان الجواب عنهما) جواب واحد وهو ان المستمر في الحس يحتمل ان يكون غير مستمر في الحقيقة (ولمثبتي الحركة) في الكيف ان يقولوا اذا حصل الوقوف في الحركة في الكيف فلا يخلو اما ان يكون الاستعداد في الحركة لا يقف واما ان يكون قد وقف ايضاً فالاول فيه تسليم للتغير المتصل المستمر واما الثاني فيوجب ان تستمر تلك الكيفية و ان لا يحدث بعد زمان كيفية اخرى لان الاستعداد عند حدوث تلك الكيفية الثانية كهو

قبل حدوثها واذا كان كذلك استحال حدوث تلك الكيفية الثانية فهذا ايضاكلام محتمل و لنافيه نظر •

(الفصل السابع عشر في نفي الحركة عن باقي المقولات)

﴿ الفصل السابع عشر في نفي الحركة عن باقي المقولات ﴾

(اما المضاف) فهو طبيعة غير مستقلة بنفسها بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والانقص كانت الاضافة ايضاً كذلك فانها لو بقيت على حد واحد عند تغير متبوعها الى الاشتداد والتنقص اشعر ذلك باستقلالها بنفسها (ومن هذا يعرف) ان ما يقال من ان حال الانتقال في الاضافة يكون دفعة فيه نظر •

(واما متى) فقال في النجاة ان وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف تكون الحركة فيه فان كل حركة كما سيظهر في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خلف وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال فيه واقعادفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة (اقول)لامناقضة بين هذين القولين فان الانتقال دفعة غير والحركة غير •

(ثم قال) ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف و يكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل •

(اقول) هذا هو الرأى الحق لان متى نسبة الشيء الى زمانه والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضاتها في التبدل والاستقرار (وهكذا القول)في الجدة لانها مقولة نسبية •

(واما مقولة ان يفعل وان ينفعل) فبعضهم اثبت الحركة فيهما والحق بطلانه لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا

اولا يكون ومحال ان يكون باقيا لان التبرد توجه الى البرد والتسخن توجه الى السخونة والشيء الواحد في الزمان الواحد لا يكون متوجها الى الضدين وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون فليس لا محالة هناك حركة من التبرد الى التسخن على الاستمرار *

(واما الذي يقال) من ان الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل على هيئة واحدة بل من جهة هيئته فذلك اما لان القوة تجوز يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان ذلك الفعل بالارادة واما لان الآلة والاداة تكل يسيرا يسيرا ان كان الفعل بهما وفي جميع ذلك تبدل الحال اولا في القوة او العزيمة او الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية فيكون التبدل في الفاعلية بالتبعية وتحقيقه ما ذكرنا من ان الفعل والانفعال حالتان نسبيتان تتبعان معروضيهما في الثبات والتبدل واما على مذهبنا فهذا البحث ساقط *

﴿ الفصل الثامن عشر في حقيقة السكون ﴾

(اعلم) ان الجسم اذا لم يكن متحركا في مكانه فهناك امران احدهما حصوله المستمر في ذلك المكان المعين والثاني عدم الحركة عنه مع ان من شانه ان يتحرك وانما اعتبرنا هذا القيد حتى لا يلزمنا كون الاعراض والمفارقات ساكنة *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان الحكماء اتفقوا على تخصيص اسم السكون بالامر العدمي ولهم في ذلك حجتان *

(الحجة الاولى) ان الناس اتفقوا على ان المفهوم من لفظ السكون مقابل للمفهوم من لفظ الحركة وهذه المقابلة لا تتحقق الا اذا فهمنا من لفظ السكون الامر العدمي لا الوجودي وذلك لان المتقابلات يجب ان تكون حدودها

(الفصل الثامن عشر في حقيقة السكون)

متقابلة ثم لايخلو اما ان نحد الحركة اولاثم نطلب للسكون حدا يقابل حدها او بالعكس فان كان بالوجه الاول فانا حددنا الحركة بانها كمال اول لما بالقوة فهاهنا الفاظ ثلاثة الكمال والاول والقوة فلابد وان ناخذ في حد السكون ما يقابل شيئا منها واذا جعلنا السكون امرا ثبوتيا فلابد من حفظ لفظ الكمال فيشتمين ما يقابل احد اللفظين الآخرين لنا هكذا (السكون كمال ثان لما بالقوة) اوهكذا (السكون كمال اول لما بالفعل) والاول يقتضي ان تكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن السكون ثانيا والثاني يقتضي ان تكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ولما لم يقتض مفهوم السكون احد الامرين بطل الحدان المذكوران وبقى ان يورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمى واما اذا رسمنا السكون اولا وعنينا به الامر الثبوتي وهو حصوله في الحيز فلا يمكننا ان نرسمه الا بما يشعر باستمرار ذلك الحصول وذلك لايمكن الا بذكر الزمان اولواحقه بان نقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا اواكثر من آن اوالحصول في المكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك مما لا يعرف الا بالزمان الذى لا يعرف الا بالحركة التي وصفنا انها لاتعرف الا بعد معرفة السكون فيلزم الدور ولما بطل ذلك تعين ان نجعل رسم الحركة اصلا ويطلب منه رسم السكون بحيث يكون مقابلا له وذلك لا يتاتى الا اذا كان السكون امراً عدمياً *

(الحجة الثانية) ان في كل صنف من اصناف الحركة سكونا يقابله فللنمو سكون يقابله وللاستحالة سكون يقابلها وكان السكون المقابل للاستحالة ليس هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذلك السكون المقابل للانتقال ليس هو الاين المستمر بل عدم التغير في الاين وبالجملة فهذا بحث لفظي *

(الفصل التاسع عشر في ان المقابل للحركة اي سكون هو)

﴿ الفصل التاسع عشر في ان المقابل للحركة اي سكون هو ﴾

(زعم) بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة لا في نهايتها لوجهين (احدهما) ان الحركة متأدية الى السكون في نهايتها والشيء لا يتأدى الى مقابله (وثانيهما) ان السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يكون مقابلا له *

(واحتج الشيخ) على صحة هذا المذهب في النجاة بان السكون ليس عدم اية حركة اتفقت والا لكان عدم الحركة يتوهم للجسم في مكان خارج سكونا حتى لو وجد الجسم متحركا لا في ذلك المكان كان ساكنا وهذا باطل فان العدم المقابل هو السكون في المكان الذي تتأتى فيه الحركة والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه وكل مفارقة للمكان بعينه فبالحركة عنه لا بالحركة اليه فاذاً السكون المقابل انما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة اليه ثم انه في الشفاء زيف الحجتين الاوليين (فقال واما الحجة الاولى) فهي باطلة لان الحركة الى المنتهى متأدية الى عدم تلك الحركة بالاتفاق فاذا جاز تأديها الى عدمها فاي مضرة في ان يكون ذلك العدم هو المقابل (واما الثانية) فجوابها ان السكون في المنتهى ليس كمالا للحركة كيف ويمتنع تحققه معها بل هو كمال المتحرك *

(واعلم) ان الحق هو ان السكون في المكان مقابل للحركة منه واليه فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا كان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة له في ذلك الحيز ثم ان جعل السكون المقابل هو الذي يطرء على الحركة كان ذلك هو السكون في النهاية وان جعل السكون المقابل هو الذي تطرء عليه الحركة كان ذلك ظاهر السكون

في

فى البداية وان جعل السكون و المقابل هو الذى يمكن ان يطرء على الحركة وان تطرء عليه الحركة مما فذلك غير موجود اصلا لان السكون فى المبدء يمتنع تأخره والسكون فى المنتهى يمتنع تقدمه وايضاً فلو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا كان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعى والمقابل للحركة الطبيعية الى السفل هو السكون المقابل الى السفل لان ذلك هو الطبيعى فحينئذ يكون السكون المقابل هو السكون فى المنتهى *

﴿ الفصل العشرون فى ان الجسم كيف يخلو من الحركة والسكون ﴾

(الفصل العشرون فى ان الجسم كيف يخلو من الحركة والسكون)

(وذلك) عند امور ثلاثة (الاول) الجسم الذى يمتنع خروجه عن حيزه مثل كليات الافلاك والعناصر فهى غير متحركة عن امكنتها ولا ساكنة ايضاً لان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هى ثابتة فى احياز ها لا ساكنة ولا متحركة *

(الثانى) الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل الجسم الواقف فى ماء سيال او هواء متحرك بحيث لا يحيط به سطح من الهواء و الماء اكثر من آن واحد فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضاً لانه غير ثابت فى مكان واحد زمانا والسكون لا ينفك عن ذلك *

(الثالث) ابتداء الحركة وانتهاؤها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها فى الآن فاذا استحال كون الجسم متحركا فى الآن لم يكن ساكنا لان السكون عدم الحركة *

(الفصل الحادي والعشرون في الوحدة العددية للحركة)

﴿ الفصل الحادي والعشرون في الوحدة العددية للحركة ﴾

(قد عرفت) ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة باحد تلك الامور لا محالة فيدعى ان وحدتها متعلقة بوحدة موضوعها وزمانها وماهي فيه اما وحدة الموضوع فامر لا بد منه في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر ولا بد ايضا مع ذلك من وحدة الزمان فان الجسم اذا عاد بياضه بعد زواله لم يكن العائد هو الاول فاذاً لا بد في وحدة كل عرض من وحدة الموضوع ووحدة الزمان فكذلك الحركة لا بد لها في وحدتها من وحدتهما ٭

(واعلم) ان وحدة مافيه الحركة غير لازمة لوحدتها لانه يمكن ان يكون متحرك يقطع مسافة ويستحيل مع ذلك وينمو بحيث يكون الابتداء والانتهاء لنقلته واستحالته ونموه واحدا فيكون هناك المتحرك والزمان واحدا والحركة ليست واحدة فظاهر ان وحدة مافيه الحركة غير لازمة لوحدتها فالحركة الواحدة هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة فان لم توجد وحدة هذه الثلاثة لم تكن الحركة واحدة ٭

(واقول) وحدة الحركة لا تتعلق بوحدة المحرك ووحدة المبدء والمنتهى لما المحرك فلانا لو قدرنا محركا وقبل انقطاع تحريكه اومعه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مغناطيسا يجذب الحديد ثم فسدت طبيعته في آن وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن بحيث لا يكون بين تعطيل الاول وابتداء الثاني بالتاثير فاصلة كانت الحركة لا محالة واحدة وكذلك الماء المتسخن بنيران متلاحقة فان ذلك التسخن يكون واحدا مستمرا (اللهم الا ان يقال) انه يحدث في تلك الحركة بسبب نسبتها الى المحركين كثرة وانقسام ولكن مثل هذا

الانقسام لا يبطل الوحدة الاتصالية للحركة كما ان الحركة الفلكية مع اتصالها تعرض لها انقسامات بحسب الشروق والغروب والمسامتات واما وحدة المبدء فهي غير كافية لان الجسمين قد يتحركان من البياض احدهما الى السواد وثانيهما الى الاشفاف ووحدة المنتهى ايضا غير كافية لان الوصول اليه قد يكون دفعة من غير حركة وقد يكون على التدريج والمتدرج يمكن وقوعه على نوعين من السلوك ووحدتهما معا غير كافية لان السلوك من المبدء الى المنتهى يمكن ان يكون بطرق كثيرة اما في المسافات فقد يقصد من مبدء معين الى منتهى معين تارة بالاستقامة وتارة بالاستدارة واما في الكيف فالانتقال من البياض الى السواد قد يكون من الصفرة الى الحمرة ثم الى القتمة وقد يكون من الفستقية الى الخضرة ثم الى النيلية وقد يكون من الغبرة الى السواد فعرفنا ان اتحاد المبدء والمنتهى غير كاف واما اذا اعتبرنا وحدة الموضوع والزمان والمسافة وجب اتحاد المبدء والمنتهى فالعبرة في وحدة الحركة بهذه الثلاثة

(واما الذى يتعلق به) منكر وا وحدة الحركة من ان كل حركة فهي منقسمة الى الماضي والمستقبل والذى في الماضي غير الذى في المستقبل وهما معد ومان والآن الحاضر موجود فكيف يكون المعد و م متصلا بالموجود فهو مع انه مشكل جدا الا ان جوابه ماذكرناه من ان الحركة بمعنى الكون في الوسط امر موجود ويكون ابدا بين الماضي والمستقبل •

(واما الذي يقولون) من ان الحركة غير ثابتة فهي ليست بواحدة (فجوابه) ان الوحدة التامية اخص من الوحدة المطلقة ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وايضا فالحركة بمعنى الكون في الوسط غير منقسمة وهي محفوظة الذات ثابتة الى ان يسكن الجسم واما الحركة بمعنى القطع فانها تتم عند البلوغ الى آخر

المسافة لان التام هو الذى ليس شيء منه خارجاعنه فاذا كان ليس شيء منه الا وقد حصل فهو تام الوجود *

﴿ الفصل الثاني و العشرون في ان الحركة المستديرة اولى بهذه الوحدة من غيرها ﴾

(الفصل الثاني والعشرون)

(اولى الحركات) بهذه الوحدة المستوية التي لا اختلاف فيها وتلك هي المستديرة لوجهين (الاول) ان المكانية ان كانت طبيعية فهي تشتد في الاخير وان كانت قسرية فهي تشتد في الوسط وتفنى في الاخير (والثاني) ان الواحد يكون تاما والناقص هو بعض الواحد والاولى بالتمام هو المستديرة لان الزيادة عليها غير ممكنة لذاتها فان الدورة اذا تمت لا يمكن الزيادة عليها بل ربما تكرر (واما المستقيمة) فهي اذا تمت فليس تمامها لان الزيادة عليها غير معقولة بل لانقطاع المسافة كقطر العالم (فان قيل) بل المستقيمة اولى بالتمام لوجهين (الاول) ان المستقيمة لها ابتداء ووسط ونهاية وليست الدائرة كذلك * (الثاني) ان المستقيمة تتناهى وتتم والمستديرة لا تتم ولا تنقطع عند حد (فنقول) في حل الاول ان وحدة الواحد اتم من وحدة المدمج انه ليس فيه ابتداء وطرف ونهاية فكذلك الدائرة لقوة وحدتها لا يوجد فيها ذلك (وحل الثاني) ما بينا ان المستقيمة تنقطع لا لتمام طبيعتها بل لانقطاع مسافتها واما المستديرة فكل دورة حصلت فقد تمت في ذاتها وما يوجد بعدها تكون دورة اخرى فبطل ما ذكروه *

﴿ الفصل الثالث والعشرون في الوحدة النوعية والجنسية للحركة ﴾

(الفصل الثالث والعشرون في الوحدة النوعية والجنسية للحركة)

(يدعى ان الحركة) انما تختلف نوعيتها باختلاف احد امور ثلاثة اما المبدء او المنتهى او الذى فيه الحركة واما الثلاثة الباقية فلا اثر لها في ذلك اما المتحرك فلان

ه وليس للدائرة ذلك

فلان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها واختلاف الامور الخارجية لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية كان البياض الذى في القطن و الذى فى الثلج لم يختلفا بالنوع لاختلاف موضوعيهما بخلاف الكثرة الشخصية فانها متعلقة بتكثر العوارض لا جرم كفى فيها تعدد الموضوع.

(و اما الازمنة) فغير مختلفة بالماهية فلا يمكن ان تكون اسبابا لاختلاف الحركات فى ماهياتها واختلاف المحرك غير معتبر ايضاً لان المحرك الواحد يفعل حركات مختلفة الماهية فلم يبق لاختلاف الحركات بالماهية الا اختلاف المبادى و النهايات وما هى فيها فاذا اتحدت هذه الثلاثة كانت الحركة واحدة بالنوع واذا لم يوجد واحد منها اختلفت الحركات في الماهية فاذا اتحد مامنه وماليه واختلف ماهى فيه اختلفت ماهية الحركة.

(اما فى الكيف) فمثل ان ياخذ الابيض من الصفرة الى الحمرة ثم الى السواد تارة وان ياخذ منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد اخرى فان المبدء والمنتهى واحد و ما فيه الحركة مختلف.

(واما فى الاين) فان تكون الحركة من مبدء الى منتهى على الاستقامة والاخرى منه اليه على الاستدارة وقد عرفت في باب الكيف ان المخالفة التى بين المستدير و المستقيم بالماهية لا بالعوارض فكذلك في الحركة عليها واما ان اتحد ما فيه واختلف ما منه و ما اليه اختلفت الحركة ايضاً اما في الكيف فالانتقال من البياض الى السواد مخالف للانتقال من السواد الى البياض لاختلاف المبدء والمنتهى وان كان الطريق كأنه واحد مسلوك في كل واحد بالعكس من صاحبه. واما فى الاين فمثل الصاعد والهابط.

(فان قيل) النزول حركة مستقيمة من مبدء الى منتهى ويتم بذلك تحققه لكن

عرض لاحد المبدئين ان كان فوق وللآخر ان كان تحت فعرض للحركة بسبب ذلك ان صارت نزولا وهذا لا يوجب اختلافا في الماهية*

(فنقول) بينا ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر يكفي في وقوع الاختلاف بين الحركتين*

(ثم اعلم) ان الحركات ان كانت كلها مكانية اوفي الكيفية او الكمية اتحدت في الجنس العالي واما ان اتفقت في الجنس الاسفل كالصاعد والهابط وكالانتقال من السواد الى البياض وبالعكس كانت متفقة في الجنس الاسفل*

﴿الفصل الرابع والعشرون في ان الاختلاف بالطبع والقسر لا يوجب الاختلاف في الماهية﴾

(حركة الحجر) الى فوق قسرا لا تخالف حركة النار اليه طبعا فان الماهية الواحدة لا يمتنع تعليلها تارة بالشيء وتارة بما يخالفه فان الحركة الطبيعية والقسرية غير مختلفين في الماهية وكذلك الالوان والاشكال الطبيعية والقسرية لا تختلف لاجل كونها طبيعية اوقسرية فعلم ان ذلك لا يوجب الاختلاف في الماهية*

﴿الفصل الخامس والعشرون في حقيقة البطوء والسرعة وبيان ان البطوء ليس لتخلل السكنات﴾

(ان الحركة) السريعة هي التي تقطع من المسافة ماهو اطول في الزمان المساوي اوالذي يقطع المثل في الزمان الاقصر (فنقول) انه لا يجوز ان يكون بطوء الحركة البطيئة لاجل تخلل السكنات و يدل عليه اربعة امور*

(الاول) لو كان البطوء في الحركات لتخلل السكنات لكنا اذا قدرنا

فرسا

فرسا بعد ومن اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا فلاشك ان الشمس قد قطعت بحركتها اليومية ربع الفلك فلو كان التفاوت بين حركة الفرس وحركة الشمس لتخلل السكنات كانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته كنسبة زيادة حركة الشمس على حركة الفرس في السرعة لكن حركة الشمس زائدة على حركات الفرس في السرعة آلافا مؤلفة فسكنات الفرس زائدة على حركاته آلافا مؤلفة ولو كان كذلك لما ظهرت الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة لكن الامر بالعكس فانا لانحس في حركات ذلك الفرس بشيء من السكنات فعرفنا ان التفاوت بين الحركة الفرسية والحركة الشمسية اليومية ليس لتخلل السكنات وهو المطلوب *

(الثاني) انا نشاهد ان الجسم كلما كان اثقل كانت حركته الى السفل اسرع فلو بلغ ثقله الى حد يتحرك حركات عديمة السكنات ثم ازداد ثقله فتكون حركته مع تلك الزيادة اسرع مما كان قبل الزيادة لكنها قبل الزيادة كانت خالصة غير مشوبة بالسكنات والتي بعد الزيادة اسرع منها فقد وجدنا تفاوتا في البطوء والسرعة ليس لاجل تخلل السكنات وهذه حجة اقناعية *

(الثالث) انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كانت الشمس على افقها الشرقي وقع ظل الخشبة في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الظل الى ان تبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فلا يخلو اما ان تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية لحركة الشمس في الارتفاع وذلك محال او يقال بان حركات الظل في الانتقاص مشوبة بالسكنات وحركات الافلاك في الارتفاع خالصة وهذا ايضاً محال اذ لو جاز ان ترتفع الشمس جزءا ولا ينتقص من الظل شيء جاز ذلك في الثاني والثالث حتى تبلغ الشمس الى غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء وهو محال

فلم يبق الا ان يقال الظل دائما متحرك الى الانتقاص والشمس دائما الى الارتفاع لكن حركة الشمس اسرع من حركة الظل فيكون ذلك تفاوتا في البطوء والسرعة لا لتخلل السكنات و كذلك حال حركة الرحاو الفرجار (١) ذى الشعب الثلاث وحركة الدلو من اسفل البئر الى اعلاها حال حركة الكلاب من منتصفه الى اعلاه على ماسيأتى بيانها في الجزء الذى لا يتجزى كل ذلك يدل على ان البطوء ليس لتخلل السكنات *

(الرابع) انا اذا رمينا الحجر الى فوق فتلك الحركة عليها قوة حاصلة في المتحرك من المحرك القاسر على ما ستعرف عن قريب فتلك القوة اذا كانت محركة والهواء قابل للانخراق وجب ان تستمر تلك الحركة وان لا يعرض في شيء من الاحياز توقف وسكون فان الاحياز متساوية وليس في بعضها ما يقتضى التوقف والسكون فاذا تلك الحركة خالية عن مخالطة السكنات لكنها ابطأ من الحركة الفلكية فقد وجد التفاوت بين الحركة بالبطوء والسرعة لا لتخلل السكنات *

﴿ الفصل السادس والعشرون في ان الاختلاف بالسرعة والبطوء لا يوجب الاختلاف في الماهية ﴾

(الفصل السادس والعشرون في ان الاختلاف بالسرعة والبطوء لا يوجب الاختلاف في الماهية)

(وذلك) من وجهين (الاول) ان الجنس الواحد من الحركة مثل الحركة المكانية المستقيمة تنقسم الى الصاعدة و الهابطة و تنقسم ايضاً الى السريعة والبطيئة وهاتان القسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض احداهما لذلك الجنس بواسطة الاخرى بل هما تعرضان اولا لذلك الجنس وقد عرفت ان الجنس الواحد يستحيل ان يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما فاذا كان الانقسام بالصعود والنزول انقساما بالفصول كان الانقسام

(١) الفرجار معرب پركار ١٢

بالسرعة والبطوء انقساما بغير الفصول *

(الثانى) ان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقبل ذلك فلا شيء من السرعة و البطوء بفصل *

﴿ الفصل السابع والعشرون في ان السرعة مقولة على المستديرة والمستقيمة بالاشتراك المعنوى ﴾

(لان السريع) هو الذى يقطع المثل فى زمان اقل او الذى يقطع الاكثر فى زمان مساو وهذا القدر مشترك بين المستقيم والمستدير ثم لا يصح « ان يقاس بينهما حتى يقال احدهما اسرع من الآخر كما سنحققه فيما بعد ذلك *

﴿ الفصل الثامن و العشرون في اسباب البطوء ﴾

(اما) في الحركات الطبيعية فممانعة الهواء المخروق واما القسرية فممانعة الطبيعة واما في الارادية فهاجميعاً *

﴿ الفصل التاسع والعشرون فى التقابل بين السرعة والبطوء ﴾

(يشبه) ان يكون ذلك تقابل التضاد لان المتضائفين متلازمان فى الوجودين والسرعة والبطوء غير متلازمين فى واحد من الوجودين وليس ايضاً تقابلهما بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا فى الزمان كانت السريعة قد قطعت من المسافة مالم تقطعها البطيئة وان تساويا فى المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الآخر عدميا فلم يبق الا ان يكون التقابل بينهما بالتضاد وهما من الكيفيات المحسوسة وهذا مما يدل على ان الحركة ليست نفس الانفعال فان الانفعال امر نسبي والامور النسبية بعيد ان تكون قابلة للكيفيات الحقيقية مع ان الحركة قابلة للسرعة والبطوء *

« بلى يصح

﴿ الفصل الثلاثون في ان لاشتداد السرعة والبطوء طرفين محصورين ﴾

(انا اذا فرضنا) مسافة معينة فيما بين مبده ومنتهى معينين فانه يمكن قطعها بحركات مختلفة من السرعة والبطوء (والذى اظن) انه ينتهى بالسرعة الى حد يستحيل قطع تلك المسافة باسرع منها وكذلك القول فى جانب البطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص وكل ماكان كذلك فمن ضد الى ضد والضدان بينهما غاية الخلاف فلو لم توجد حركة سريعة فيما بين المبده والمنتهى المعينين بحيث يمتنع ان يوجد بينهما ماهو اسرع منها وكذلك فى جانب البطوء لم تكن السرعة مضادة للبطوء (وايضا) فلو كان كل سرعة امكن ان يوجد ماهو اسرع منها وقد بينا ان تجدد مراتب السرعة والبطوء بحسب تجدد مراتب المعاوقات الخارجية والداخلية كان كل زمان يحصل للحركة فانما يحصل بسبب مقارنة امور غريبة وهى تلك المعاوقات الداخلية والخارجية فلا تكون الحركة مستحقة فى نفسها للزمان وذلك محال فاذاً للسرعة والبطوء فى طرفى الاشتداد والتنقص طرفان محدودان ، فهذا هو الاغلب على ظنى ولم اجد لهم نصا فى ذلك وان كان اللائق باصولهم غير ذلك .

﴿ الفصل الحادى والثلاثون فى تطابق الحركات ﴾

(قد عرفت) ان السريع هو الذى يقطع من المسافة ماهو اطول فى الزمان المثل او المسافة المساوية فى الزمان الاقل فاذا اردنا ان نقايس بين حركتين فى السرعة والبطوء فلابد من اعتبار حال مافيه الحركة فان امكن بين الشيئين الذين فيهما الحركة مقايسة بالزيادة والنقصان امكنت المقايسة بين الحركتين فى السرعة والبطوء والا فلا .

(واذا عرفت ذلك فنقول) اما الحركة المكانية فان مسافتها قد تكون

الفصل الثلاثون فى ان لاشتداد السرعة والبطوء طرفين محصورين (الفصل الحادى والثلاثون فى تطابق الحركات)

مطابقة مثل خط بخط وارتفاع بارتفاع وقد تكون ممكنة التطابق مثل المثلث والمربع فانهما لا يتطابقان ولكن يمكن ذلك بان يقطع المثلث قطوعاً ترد الى نظام يكون منه المربع وقد لا تكون ممكنة التطابق مثل المستدير والمستقيم فانك قد عرفت استحالة احدهما الى الآخر فيستحيل الانطباق ولكن القوس مع ذلك لو امكن استحالتها الى الاستقامة لكانت اعظم من الوتر فتكون هذه المقايسة وهمية واذا عرفت انواع مقائس المسافات عرفت انواع مقائس الحركات المكانية عليها *

(واما الحركة في الكيف) فهذه المقايسة فيها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة اما القريبة فهي ان تتشابه به مبدؤهما ومنتهاهما مثل ان يأخذ كل واحد منهما من السواد الحالك ويتوجه الى البياض اليقق فان ابتدءا وانتهيا في زمان واحد فهما متشابهان في السرعة والا فاحدهما اسرع واما البعيدة فان يكون الاعتبار بالضد مثل ان يأخذ الاول من السواد الى البياض والآخر يأخذ من البياض الى السواد فان اخذ احدهما لا من السواد بل من شيء قريب من السواد وجب ان يكون الامر في جانب الآخر كذلك (وبالجملة) تكون نسبة المبدء والمنتهى في احد الجانبين شبيهة بالجانب الآخر فان تساوى زماناهما فقد تساويا في السرعة والا فاحدهما ابطأ *

(واما الحركة في الكم) فقد عرفت ان لكل واحد من انواع الناميات حداً محدوداً بالطبع في الصغر والكبر لا يتعداهما فالماء له في التخلخل والتكاثف حدان لا يتعداهما وللهواء حدان آخران وحد كل واحد منهما في طرفي الزيادة والنقصان مخالف بالطبع لحد الآخر ولما لم يكن بين حدى احدهما وحدى الآخر مناسبة لم يكن بينهما مماثلة ومساواة فلا جرم لا يمكن

اعتبار الزيادة والنقصان فاما اذا اعتبرنا حال حديهما من حيث مطلق الزيادة والنقصان وجدناهما مشتركين فان للماء زيادة ونقصانا وكذلك للهواء زيادة ونقصان والزيادتان والنقصانان يشتركان في اصل مفهوم الزيادة والنقصان ولما تشابها من هذا الوجه صح اعتبار الزيادة والنقصان من هذا الوجه *

(وبالجملة) فالحركات لا يقاس بعضها الى بعض الا عند اتحاد طبائعها واما من حيث انها تكون مختلفة فانه لا يصح تلك المقايسة فطيران العصفور لا يقايس بطيران النسر باعتبار خصوصية كل واحد منهما بل باعتبار اصل الطيران وهو الامر المشترك وكذلك صحة العين الرمدة لا تقاس بصحة العين المفلوجة باعتبار خصوصية كل واحدة منهما بل باعتبار اصل الصحة وتكون تلك مقايسة بين الحركتين بحسب الحس *

﴿ الفصل الثاني والثلاثون في تضاد الحركات ﴾

(اما المختلفة) من حيث الاجناس مثل النقلة والاستحالة والنمو فقد تجتمع معا فان تعاندت في بعض الاوقات فليست لذاتها تتقابل لاسباب خارجية واما الحركات الداخلة تحت جنس واحد مثل التسود والتبيض فهما متضادان لان التسود والتبيض متوافقان في الجنس ومتشاركان في الموضوع وهما متنافيان وجوديان و يلزم بينهما من الخلاف اكثر مما بين احدهما وبين التصفر وغيره فهو في غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك واما في النمو والذبول فلكل واحد منهما حد محدود في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فهما متضادان وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف (واما الحركات الوضعية) فهي غير متضادة على ما سيأتي (واما المكانية المستقيمة) فهي ايضا غير مضادة للمستديرة على ما سيأتي *

(الفصل الثاني والثلاثون في تضاد الحركات)

﴿ الفصل الثالث والثلاثون في علة تضاد الحركات ﴾

(تضاد الحركات) لا بد وان يكون متعلقا باحد الامور الستة التي تتعلق بها الحركة (فنقول) تضادها ليس لتضاد المتحركات لانه قد يوجد تضاد المتحرك دون تضاد الحركة وقد يوجد تضاد الحركة دون تضاد المتحرك .

(اما الاول) فلان الحجر اذا تحرك بالقسر الى فوق كانت تلك الحركة غير مخالفة لحركة النار بالطبع وايضاً فلو كان الاختلاف ليس الا بالطبع والقسر لما كانت حركتان قسريتان ولا طبيعيتان مختلفتين وحيث وجد فلذلك الاختلاف علة اخرى .

(واما الثاني) فلان حركة الحجر بالطبع الى اسفل وبالقسر الى فوق متضادتان مع ان المتحرك واحد وبمثل ذلك يعلم ان التضاد ليس بينهما لتضاد المتحركات ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد في الازمنة وبتقدير ذلك فهي عارضة للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا ايضاً تضاد المسافة فان المسافة بين السواد والبياض واحدة ثم الحركة من احدهما الى الآخر تضاد الحركة من الآخر اليه وكذلك المسافة بين الفوق والسفل واحدة ثم الانتقال من احدهما الى الآخر يضاد الانتقال من الآخر اليه فبقي ان تكون علة تضاد الحركات تضاد ما عنه وما اليه .

(فان قيل) قد بينتم فيما مضى ان مبدء الحركة ومنتهاها تارة يتضادان لذاتيهما وتارة لعارض فهب انهما اذا تضاد الذاتيهما اوجبا تضاد الحركة واما اذا كان تضادهما لتضاد عوارضهما كما في مبدء الحركة المكانية ومنتهاها فكيف يكون ذلك موجبا لتضاد الحركات .

(فنقول) الحركة غير متعلقة بماهية المبدء وماهية المنتهى بل بمبدئية المبدء

ومنهائية المنتهى فاذا التعلق الذاتى بين هذه الحركات وبين هذه العوارض المتضادة حاصل وبسبب التعلق بتلك العوارض حصل التعلق بالمروضات فانه لو لم يعرض لتلك الاطراف ان كانت مبادى غايات لتلك الحركة لم تتعلق بها الحركة اصلا واذا كان التعلق الذاتى لتلك الحركة بتلك العوارض المتضادة لاجرم اوجب ذلك وقوع التضاد فى الحركات وهذا كما ان الجسم الحار والبارد يتضادان بعرضيهما لكن تعلق الاسخان و التبريد لما كان اولا بتلك العوارض المتضادة لاجرم حصلت المضادة فى تلك الافعال فكذلك هاهنا *

﴿ الفصل الرابع والثلاثون في ان الحركتين الطبيعيتين المختلفتي المأخذ هل تختلفان ام لا ﴾

(الفصل الرابع والثلاثون في ان الحركتين الطبيعيتين المختلفتي المأخذ هل تختلفان ام لا)

(قال) الشيخ فى الفصل الثامن من السماء والعالم الماء اذا حصل في حيز النار والهواء يتحرك منهما الى الوسط ولا يبانه واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط تحرك عنه بالطبع ولا تكون تلك الحركتان متضادتين كما ظنه بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد ونهاية واحدة *

(اقول) اما اختلاف هاتين الحركتين بالماهية فلا شك فيه ويجوز ان تصدر عن الطبيعة الواحدة امور مختلفة لاختلاف الشرائط كما انها تقتضى الانتقال عند كونها خارجة عن حيزها والاستقرار فيه عند حصولها فيه واما عدم تضادهما فلان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد وذلك غير موجود بين هاتين الحركتين لان البعدين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعدين صعود الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف لا نقول ذلك والمطلوب بالحركتين حالة واحدة وهو ان يكون فوق الارض وتحت

وتحت السماء فاستقام ماقاله الشيخ *

(الفصل الخامس والثلاثون)

﴿ الفصل الخامس والثلاثون في ان تضاد الحركات ليس للحصول في نفس الاطراف بل للتوجه اليها ﴾

(لو كان) تضاد الحركات متعلقا بنفس الطرفين لما حصل التضاد الاعند موافاة النقطة النائية ولو كان كذلك لما كان التضاد الاعند انتهاء الحركات ولو كان كذلك لما كان بين الحركات الموجودة تضاد موجود ولكن بين الحركات الموجودة تضاد موجود فاذاً ليس التضاد بينها للوصول الى الغايات المتضادة بل للتوجه اليها *

(الفصل السادس والثلاثون في ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة)

﴿ الفصل السادس والثلاثون في ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة ﴾

(لانه لو كان) بينهما تضاد لم يكن ذلك بسبب الاستدارة والاستقامة لما عرفت انه لا تضاد بينهما فكيف يوجبان التضاد لشئ آخر بل يكون ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وذلك باطل و الالزم ان تكون الحركة الواحدة بالشخص تضادها حركات لا نهاية لها لان الخط المستقيم المعين المشار اليه الذى عليه الحركة المستقيمة توتر قسي غير متشابهة لا نهاية لها بالقوة وعرفت ان تلك القسي مختلفة بالنوع فتكون للواحد بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك باطل لما ثبت في باب الوحدة ان ضد الواحد واحد وايضاً فكل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس آخر اعظم تحدبا منه فيكون هو اولى بالضدية واذ ليس هناك شيء من تلك القسي الا وهناك ما مخالفته له ابعد فليس واحد من تلك القسي ضدا للمستقيم فليس المستقيم مضاد الشيء منها *

(فان قيل) المستديرات وان كثرت الا ان طبيعة الاستدارة فيها واحدة

وهي من هذه الجهة تخالف المستقيمة وتضادها (فنقول) هذا محال لان الاستدارة المجردة لا توجد في الخارج بل الموجود هناك مستدير معين وكل ما يوجد منها في الخارج فيوجد هناك ما هو اولى بالمضادة لكونه ابعد من الاول فاذاً لا شيء مما يوجد في الخارج بمضاد للمستقيم واما مجرد الاستدارة فلما امتنع حصولها في الخارج امتنع ان تكون معاقبة للمستقيم على الموضوع فاستحال ان تكون ضداً له ٭

﴿ الفصل السابع والثلاثون في ان الحركات المستديرة لا تتضاد ﴾

(لانه يجوز) ان تتفق في اطراف مشتركة في غير متناهية وايضاً فالحركة من طرف قوس الى طرف آخر لا تضاد الباقي منه لان الدائرة لا يجب ان يكون فيها طرف بالفعل وان وجد كان بعينه مبدأ ومنتهى وقد عرفت ان تضاد الحركات لتضاد مباديها وغاياتها (واما الذي يظن) من ان الحركة مثلا على التوالي تضاد ما لا يكون على التوالي فهو باطل لان كل واحد منهما يفعل مثل فعل الآخر لكن في النصف الآخر من ذلك المدار مثلا المنحدر من السرطان الى الجدي الآخر على التوالي تكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر لا على التوالي تكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل واحد منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر ولما كان الفلك متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية والاطراف والنهايات ايضاً متساوية في الماهية فلا يكون شيء منها سببا لتضاد الحركات فهي اذاً غير متضادة ٭

﴿ الفصل الثامن والثلاثون في تضاد السكنات ﴾

(من الظاهر) انها لا تضاد لتضاد الساكن او المسكن او الزمان على قياس ما مضى

وليس

(الفصل السابع والثلاثون) (الفصل الثامن والثلاثون في تضاد السكنات)

وليس لها تعلق بمبدء ومنتهى حتى يكون التضاد فيها بسبب تضاد هما فنمين ان يكون ذلك بسبب تضاد مافيه السكون وهو المكان او الحيز مثل ان يكون احدهما فوق و الآخر اسفل حتى يكون السكون في المكان الا على ضدا للسكون في المكان الاسفل فانه ان كان ذلك بسبب العوارض مثل ان يكون احد المكانين حارا والآخر باردا لم يجب من ذلك تضاد السكون بل الجسم لو استقر في جسم آخر وتغير حال المستقر فيه من الحرارة الى البرودة ومن السواد الى البياض لم يتغير حال السكون •

(ولقائل ان يقول) كيف وصفتم السكون بالضدية مع ان الضدية كيفية ثبوتية والسكون معنى عدمي •

﴿ الفصل التاسع والثلاثون في انقسام الحركة دائما ﴾

(هذا على) وجهين (احدهما) ما يطابق انقسام الزمان وذلك لان كل مسافة فهي منقسمة ويلزم من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة الى نصفها اقل من الحركة الى منتهاها ويلزم من انقسام الحركة انقسام الزمان لان الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة اقل من الزمان الذي يقع فيه كل الحركة •

(وايضاً) فقد ثبت ان البطوء ليس لتخلل السكنات فكل ما يقطعه السريع في زمان يقطع البطيء في مثل ذلك الزمان اقل فانقسمت المسافة ثم يقطع السريع مثل مسافة البطيء في اقل من زمان البطيء فقد انقسم الزمان فانقسمت الثلاثة الزمان والحركة والمسافة (وبالجملة) فهي متطابقة فمتى ثبت انقسام واحد منها ثبت انقسام كلها •

﴿ الفصل الاربعون في انقسام الحركة لانقسام المتحرك ﴾

(هذا هو الوجه الثاني) من انقسام الحركة فانه لما كان المتحرك جسما منقسما

(الفصل التاسع والثلاثون في انقسام الحركة دائما)
(الفصل الاربعون في انقسام الحركة لانقسام المتحرك)

والحال في المتقسم منقسما فالحركة منقسمة لكن يشبه ان لا تكون المكانية كذلك فان المتحرك المكاني ان لم تكن اجزاؤه حاصلة بالفعل فهي غير متحركة وان كانت حاصلة بالفعل لم يكن كل واحد منها متحركا على الاستقلال بل هي لا محالة متصلة اومتماسة وكيفما كانت فهي انما فارق من مكانها جزء مكان الكل وقد عرفت ان جزء مكان الكل جزء مكان الجزء لا كل مكانه فهي اذا غير مفارقة امكنتها بالكلية فهي غير متحركة واما سائر التغيرات فهي منقسمة بانقسام محالها لانه يصح ان يقال بعض التسود في بعض المتسود سواء كانت الجهة حاصلة بالفعل اوغير حاصلة ٭

﴿ الفصل الحادي والاربعون في معنى كون الحركة اولا ﴾

(الاولية للحركة) على وجوه ثلاثة (الاول) بمعنى الطرف وهو الذي يطابق طرف المسافة وطرف الزمان واول الحركة بهذا المعنى ليس بحركة لان كل حركة فهي على مسافة منقسمة في زمان منقسم فهي منقسمة فيستحيل حصولها في الآن بل الجسم فيه لا متحرك ولا ساكن كما بينا ٭

(الثاني) انه اذا عرضت قسمة للحركة بالفعل او بالفرض كان الجزء المتقدم اول اجزاء الحركة وهذه الاولية وضعية لا حقيقية ٭

(الثالث) إنما اعتقده قوم من ان الاجسام لها حد في الصغر اذا انتهت اليه لا تقبل الانقسام مع بقاء طبائعها النوعية فالماء له حد في الصغر لا يقبل القسمة بعد ذلك وكذلك غيره فالحركة لما يضاحد في الوجود بحيث يمتنع ان توجد حركة مفردة اصغر منها زمانا وان كان يجوز في التوهم ماهو اصغر منها اذا نها لا انها محتملة للتجزئة الوهمية لكنها لا تخرج الى الفعل فاذاً كل حركة فان الجزء الذي يساوي فيه اصغر الحركات على هذا التفسير هو اول تلك الحركة ولكن

هذا

هذا انما يكون اذا كانت هناك حركات غير متصلة متتالية ويكون مقدمها على الصفة المذكورة واما اذا كانت متصلة واحدة فلا يوجد فيها جزء اول بهذه الصفة لانه لا توجد فيها حركة منفردة بنفسها على الوصف المذكور ولا ايضا هناك جزء بالقوة على الوجه المذكور لان كل حركة يفرض فهو ينقسم الى اجزاء ويكون السابق منها اولى بالاولية ولما كان كل ما جعلته اولا فهناك ما هو اولى بالاولية فليس في الحركة المتصلة شيء اول اصلا •

﴿ الفصل الثاني والاربعون في ان ما لا يتجزى لا يصح عليه الحركة ﴾

(قيل في بيانه) كل متحرك فانه يتحرك اولا مثل نفسه وبعد ذلك مثله الى ان تفنى المسافة فلو كان ما لا يتجزى يتحرك لتركبت المسافة من نقط متتالية وذلك محال •

(ويتوجه عليه اشكال) وهو ان الخط القائم على خط اذا تحرك حتى بلغ الى آخره يلزم ان يقال انه قطع ذلك الخط بتلك النقطة ويلزم منه المحال المذكور •

(والمعتمد فيه) ان ما لا يتجزى لا تكون له حدود واطراف فلا يكون جانب منه يلي المقصد وجانب آخر يلي المهرب واذا لم يعقل له اختلاف الاوضاع لم يصح الحركة عليه •

﴿ الفصل الثالث والاربعون في مناسبات بين المتحرك والزمان والمسافة ﴾

(نقول) ان كان المتحرك واحدا فان تعددت المسافة تعدد الزمان لامتناع حصول الجسم الواحد في مسافتين وان تعدد الزمان فان كانت الحركة في الاين لم يجب تعدد المسافة لان المتحرك الواحد قد يسلك مسافة واحدة في زمانين وان كانت في الكم والكيف وجب التعدد لان الكيفيات التي

(الفصل الثاني والاربعون في ان ما لا يتجزى لا يصح عليه الحركة) (الفصل الثالث والاربعون في مناسبات بين المتحرك والزمان)

وقع التبدل فيما في الزمان الاول غير باقية في الزمان الثانى حتى يقع التبدل في اعيانها واما ان تتعدد المتحرك فان كانت الحركة في الكم والكيف فالمتحرك فيهما لا محالة متعدد لان الكيفية التي لاحدهما غير التي للآخر وكذلك المقدار وان كانت في الاين فان اتحدت المسافة تعدد الزمان وان اتحد الزمان تعددت المسافة والعلة فيهما امتناع حصول جسمين فى زمان واحد في مكان واحد •

﴿ الفصل الرابع والاربعون في ان كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى السكون ﴾

(الحركة المستقيمة) اذا وصلت الى مطلوبها فاما ان تسكن واما ان ترجع فان كانت ترجع فلابد هناك من سكون يتخلل بين الحركتين •

(والمتقدمون) احتجوا على ذلك بامور اربعة (الاول) ان الشيء لا يصير مماساً لحد مبايناً له الا في آنين وبين كل آنين زمان لاستحالة التتالى وذلك الزمان لاحركة فيه فيه سكون • (والجواب) ان المباينة حركة والحركة لا توجد الا في الزمان ثم لزمان الحركة طرف وهو الآن والشيء فيه غير مباين بل هو آن آخر المماسة ولا يمتنع ان يكون طرف زمان المباينة يوجد فيه ما يخالف المباينة وهى المماسة •

(الثانى) لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة •

(والجواب) كما ان الخطين المحيطين بالزاوية لا يجب ان يكونا خطا واحدا لاجل وجود الحد المشترك بينهما بالفعل بل الشرط في الوحدة ان لا يكون الحد المشترك بالفعل بل بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود

 الحد

(الفصل الرابع والاربعون في ان كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون)

الحد المشترك بينهما بالفعل *

(الثالث) لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى ماعنه صعد فيكون المهروب مقصودا من وجه واحد (والجواب) ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما فاما اذا لم يكن كذلك لم يلزم ماقالوه *

(الرابع) لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود بعينها قوة على التبيض فالابيض اذا اخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض وذلك محال (والجواب) انه عند كونه ابيض لا يأخذ في التسود لان التسود آخذ من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل ذلك انما يوجد بعد البياض فلا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض ان لا يكون في الابيض قوة على البياض (ثم ان سلمنا) انه حال كونه ابيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه قوة على البياض لكن لا على البياض الحاصل بل على بياض آخر منتظر موجود بالقوة *

(واما الذي عول) عليه الشيخ الرئيس في اثبات ذلك فهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى حد آخر من المسافة و الشيء اذا كان محركا لجسم الى حد فلا بد وان يكون الموصل الى ذلك الحد هو ذلك الشيء والموصل يجب وجوده عند وجود الوصول فاذاً الميل الذي يحرك الجسم الى حد من المسافة لا بد من وجوده عند وصول الجسم الى ذلك الحد ولا امتناع في ذلك لان الميل آني الوجود لا زماني ثم اذا رجع الجسم عن ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علته لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين و للمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني

هو الآن الذى صار الميل الاول فيه موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذا حدوث الميل الثانى فى آن غير الآن الذى صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبين كل آنين زمان فيكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب (ومقدمات هذه الحجة) وهو اثبات الميل وكونه آني الحصول وامتناع اجتماع الميلين فى آن واحد قد صححناها في باب الكيف فلاحاجة الى الاعادة (واما الذى) تقوله هاهنا ان هذه الحجة لاتتمشى في الحركات في الكم والكيف فان تلك الحركات غنية عن الميل ومدار هذا البرهان على ذلك•

(وشك آخر) وهو انه ليست الكرة المركبة على الدولاب الدائر اذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود فانها تماس ذلك السطح بنقطة ولا توجد تلك المماسة الا آنا ولا تحتاج الى آن آخر يقع فيه اللا مماسة فكذا هاهنا•

(وجوابه) ان اللامماسة حاصلة في كل الزمان الذى طرفه آن المماسة اما الميل الثاني فان حدوثه يكون فى آن غير الآن الاول كما بيناه فلابد هاهنا من اعتبار الآنين ولا محالة بينهما زمان ثم لو ثبت ان طرف زمان اللامماسة غير آن المماسة حكمنا بوجوب توقف الدولاب عند تلك المماسة واي مانع عنمنا من ذلك•

(واما المنكرون) لهذا السكون فاقوى ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلاشك ان طبيعته المستقلة باقية فتلك الطبيعة اما ان تكون ممنوة بالعاوق اولا تكون فان كانت ممنوة بالعاوق فلايخلو اما ان يكون ذلك العاوق محركا للجسم الى جهة اولا يكون فان كان فتلك

الجهة

الجهة غير الجهة التي تحركها الطبيعة اليها والا لكان معاونا لامعاوقا ثم ذلك المحرك ان كان اقوى من الطبيعة كانت الحركة القسرية حاصلة وان كان اضعف منها لكانت الحركة الطبيعية حاصلة وان تساويا اعني الطبيعية والقسرية فحينئذ يجب السكون وهذا هو الذي جعله الشيخ علة لهذا السكون في احد جوابيه (فنقول) ذلك القدر من القوة الغريبة لا يجب ان ينعدم لذاته والا لامتنع حصوله بل لا بد لعدمه من سبب آخر والسبب المضعف للميل الغريب هو مصادمة الهواء المخروق وذلك انما يكون في حال الحركة واما عند السكون فلا يكون هناك مصادمة فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب وان لم ينعدم بقي الحجر هناك ولا يعود الا اذا دفعه دافع من الفوق ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم واما ان كان المعوق للطبيعة امرا لا يقتضي حركة ذلك الجسم فذلك لا يكون طبيعيا فان معوق الطبيعة عن الفعل الطبيعي لا يكون طبيعيا بل يكون امرا قسريا وهو لا محالة يقتضي السكون في حيز معين والا لما عاوقت الطبيعة عن فعلها●

(ويرجع حاصل ذلك) الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الاحياز وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في جوابه الثاني●

(فنقول) هذا باطل لوجهين (اما اولا) فلان القوة المحركة الغريبة ان امكن للقاسر افادتها دون افادة هذه القوة المسكنة لم يجب ذلك السكون وان لم يكن فالضدان متلازمان هذا خلف●

(واما ثانيا) فلان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما ان يكون لوجود المانع او لعدم المقتضي والاول يقتضي انها لا تخلو عن ذلك المانع الا عند تكافؤ الطبيعة والميل الغريب فان

اي واحد منهما غلب كان الموجود فعله وكانت القوة المسكنة مغلوبة فعلى هذا تلك القوة لا تقتضي التسكين الا عند تكافؤهما لكن لو ثبت ذلك كان مستقلا بالتأثير فاي حاجة الى هذه القوة المسكنة وايضاً فلان الالزام المذكور يعود بعينه في ان الميل الغريب اذا صار مساويا للطبيعي وجب ان يبقى ذلك التساوى ولا يصير مغلوبا البتة ولا يرجع الحجر المرمي (فان قيل) عدم مسكنية تلك القوة لعدم المقتضى ثم انها لما وصلت الى ذلك الحيز صارت مقتضية عاد السؤال في سبب حدوث تلك العلة والاقتضاء والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك وهاهنا ذكر ان القاسر يفيد قوة مسكنة له في بعض الاحياز والجمع بين هذين مشكل •

(والذى) يمكن ان يقال في الجواب ان هذا السكون واجب الحصول لان الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروري الحصول فلا يستدعي علة كما ان سائر اللوازم لا تستدعي علة وعلى هذا يلزم بقاء الحجر في الفوق لان القوة القسرية مادامت تقوى على التحريك كانت الحركة القسرية حاصلة فاذا لم تقو على التحريك عدمت وبقى الحجر هناك زمانا تنفصل به احدى الحركتين عن الاخرى واذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة •

(بقى هاهنا اشكال) واحد وهو ان كل سكون ينقسم بانقسام زمانه وكل ما يفرض سكونا فانه يكفي في الفصل بين الحركتين ما هو اقل منه فاذاً لا سكون الا ويقع الاكتفاء بما هو اقل منه فيكون وقوع كله غير ضروري فوقوع ذلك السكون على ذلك المقدار يستدعي سببا •

والممكن

(والممكن) في جوابه ان ذلك المتحرك انما يتحرك لامحالة في جسم ويختلف حال ذلك الجسم باللطافة والكثافة وغيرهما من الاسباب الخارجية وهي تكون اسبابا لمقادير السكنات وليس هذا الجواب بمرضي *

(ومما تمسك به نفاة السكون) ان حجر الرحى النازل اذا عارضته في مسلكه حصاة صغيرة حتى تماسه فان سكنت الحصاة فقد حبست الرحا وذلك بعيد وان لم تسكن فقد اتصلت الحركات *

(والجواب) ان ذلك وان كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه كالامور الحاصلة من ضرورة الخلاء (فهذا) كلام الفريقين وحجة نفاة السكون كأنها اقوى *

﴿ الفصل الخامس والاربعون في اقسام الحركة ﴾

(واذ قد تكلمنا) في الحركة واحوالها فلنتكلم في انواعها (فنقول) الشيء اذا وصف بالحركة فاما ان تكون الحركة غير حاصلة فيه بالحقيقة اولا بل فيما تقارنه او تكون حاصلة فيه والاول يسمى حركة بالعرض وان كانت الحركة حاصلة فيه فاما ان يكون سببه شيئا موجودا في الجسم اويكون سبب تلك الحركة خارجا عن ذات المتحرك والقسم الاول هو الحركة الطبيعية والقسم الثانى هو الحركة القسرية واما القسم الاول وهو الذي يكون مبدء الحركة قوة موجودة في ذلك الجسم فقد عرفت في باب القوى ان كل فعل يظهر من الجسم لا بالعرض ولا بالقسر فلابد ان يكون لقوة موجودة فيه *

(الفصل الخامس والاربعون في اقسام الحركة)

(فنقول) ذلك المبدء اما ان يكون له شعور فالحركة الصادرة عنه هي الحركة الارادية اولا يكون وتلك الحركة هي الطبيعية فاذاً اقسام الحركة الطبيعية

والارادية والقسرية والتي بالعرض (فلنتكلم) في احكام هذه الاقسام *
(فاعلم) ان كثيرا من احكامها لا يتضح الا ببيان ان لكل جسم حيزاً طبيعيا فلنسلم ذلك في هذا الموضوع الى ان نقيم البرهان عليه في باب الاجسام *

﴿ الفصل السادس والاربعون في ان الحركة لا تكون طبيعية على الاطلاق ﴾

(الطبيعة) امر ثابت الذات فلو كانت وحدها علة للحركة لكانت الحركة ثابتة الذات فلا تكون الحركة حركة هذا خلف (وايضاً) انه يجب ان لا يسكن الجسم في مكان اصلا وحينئذ لا يكون شيء من الامكنة طبيعيا فلا يكون شيء من الامكنة مطلوبا له فلا يكون الجسم متوجها الى شيء من الامكنة فلا يكون متحركا ولا سيما كنا ايضاً هذا خلف (بل الحق) ان الطبيعة انما توجب الحركة عند مقارنة حالة غير طبيعية اما في الاين فكالحجر المرمى الى فوق و اما في الكيف فكالماء المسخن قسرا و اما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فما دامت الحالة المنافرة باقية كانت الطبيعة محركة له لترده الى الحالة الملائمة و تختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته اليها انقطع التحريك *

﴿ الفصل السابع والاربعون في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا ﴾

(كل حالة) طبيعية فاما ان يمكن ازالتها بالقسر او لا يمكن فان لم يمكن لم يمكن اليه حركة مثل مقادير الافلاك واوضاعها واحيازها واما ان امكن فعند زوال القاسر يعود الجسم بطبعه الى تلك الحالة لكن في الحركة الاينية اشكال وهو ان المدرة اذا رميت الى فوق فاذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز او طالبة لمكان ما او طالبة لكلية الارض ولا يجوز ان يكون مطلوبها نفس المركز لوجهين *

(اما اولا) فلأنه يلزم من ذلك ان يكون النار الصاعدة طالبة لسطح الفلك والارض السافلة طالبة لنفس المركز الحقيقي وذلك محال اما في النار فلان المماس لسطح الفلك سطح واحد لطائفة من النار واما في الارض فهو اظهر استحالة لامتناع حصول الجسم في النقطة •

(واما ثانيا) فلان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا على الارض وكذلك الهواء لو كان طالبا المحيط الفلك لما تسفل بطبعه عن حيز النار •

(ولا يقال) النار والهواء يطلبان جهة واحدة لكن النار اغلب واسبق لانه لو كان كذلك لكان اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا حبسناه في اناء تحت الماء وايضا لا يجوز ان يكون المطلوب هو المكان المطلق والا توقف الماء في الهواء وتوقف الهواء تحت الماء وايضا لا يجوز ان يكون المطلوب القرب من الكلية لوجهين •

(اما اولا) فلان الحجر المرسل من رأس البئر وجب ان يلتصق بشفيره ولا يذهب غورا فان الاتصال بالكلية حاصل هنالك •

(واما ثانيا) فانا لو قدرنا صعود كلية الارض فاما ان يصعد ذلك الحجر اولا يصعد فان لم يصعد لم يكن مطلوبه القرب من الكلية وان صعد فاما ان يكون لانه علم صعود كله فتبعه في الصعود وهذا محال اولان كله يجذبه الى نفسه وذلك ايضا باطل لان الشيء لا ينفعل عما يشاركه في نوعه •

(واعلم) ان في هذين الوجهين كلاما طويلا نذكره في باب ان لكل جسم حيزا طبيعيا •

(فنقول) لما بطلت هذه الاحتمالات الثلاثة فالحق ان يقال ان الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن الحيز الغير الطبيعي لا مطلقا ولكن

مع ترتيب مخصوص من اجزاء الشكل ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للجرات فان الجهة عنها غير مقصودة الا لحصول هذا المعنى فيها فالطلب متوجه الى هذه الثانية واما الهرب فيصح من مقابلاتها ايها اتفق فانه اذا كان المكان غير طبيعي وان كان الترتيب طبيعيا هرب عنه مثل الهواء المتشف المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء فان الآجرة تنشف الماء من اسفل لشدة هرب الهواء من محيط غريب واستحالة وقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيخلفه الماء في مسام الآجرة متصعدا فيها لهرب الهواء عنها ٭

﴿ الفصل الثامن والاربعون في ان الحركة بسبب الهرب من غير الطبيعي او بسبب الطلب الطبيعي ﴾

(الحق) هو الثاني لانه لو لم تكن الحركة الا الهرب لم يكن بان تتحرك الى جانب اولى من ان تحرك الى جانب آخر ٭

﴿ الفصل التاسع والاربعون في ان الحركة المستديرة لا تكون طبيعية بل تكون ارادية ﴾

(قد عرفت) ان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وكل ذلك لا يتاتى في المستديرة اما انها لا يمكن ان تكون هربا فلان كل نقطة تحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فحركته عنها غير حركته اليها والمهروب لا يكون مقصوداً فتلك الحركة ليست هربا بالطبع عن شيء اصلا ٭

(فان قيل) اليس ان الجرم المستقيم الحركة يطلب بحركته نقطة وعند وصوله اليها يفارقها ويهرب عنها (فنقول) قد بينا ان الطبيعة وحدها ليست مبدأ للحركة بل ذلك بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولها درجات في القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة

 وعند

وعندوصول الجسم الى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في حد آخر ولما لم يبق احد اجزء تلك العلة لم تبق العلة فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهر وبا لشيء واحد دفعة واحدة واما انها لا يمكن ان تكون طالبة لحالة ملائمة فائتة فلان الطبيعة اذا اوصلت الجسم الى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها فلو كانت المستديرة طبيعية كانت منقطعة والتالى باطل لما ستعرف فالمقدم مثله وايضاً فلان الطلب الطبيعي للكمال الفائت لا بد وان يكون على اقرب الطرق والا لكانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فتكون متوجهة الى شيء ومنصرفة عنه وذلك محال واقرب الطرق هو المستقيم فاذاً كل حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس انعكاس النقيض ان كل ما لا يكون مستقيما فهو غير طبيعي فثبت ان المستديرة غير طبيعية وهي غير قسرية ايضا لوجهين *

(اما اولا) فلان كل قسر على خلاف الطبيعة ولما امتنع كون تلك الحركات طبيعية امتنع ان يوجد ما يعاند الطبيعي فامتنع ان تكون قسرية *

(واما ثانيا) فلان كل قسر فلا بد وان ينتهي الى طبيعة او ارادة ومستند الحركات كلها هو الحركة المستديرة على ما ستعرف واذ ليست الحركة المستديرة طبيعية ولا قسرية فهي ارادية *

(وقد ورد) في القرآن ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية حيث قال الله تعالى (وكل في فلك يسبحون) والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى (والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين) *

(فان قيل) لو كانت الحركة الفلكية اختيارية لاختلفت كالافعال الحيوانية

(فنقول) الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على طريقة مستمرة لا تتغير فانه ما لم تتغير داعية الحيوان

لا تتغير افعاله واختلاف الافعال لازم لاختلاف الاختيار ولانه لازم نفس الاختيار اذلوكان الاختيار نفسه موجبا لتغير الافعال لاستحال استمرار الفعل الواحد (اللهم الا ان يقال) بان كل ذي داعية فانه يجب ان تتغير داعيته و ذلك ايضاً باطل لان الفعل لما استمر زمانا واستمراره لاستمرار الداعية علمنا ان الداعية ممكنة البقاء واذا كانت ممكنة البقاء فلتكن ممكنة البقاء ازلا وابدا لما ثبت ان الصحة لاتخصص بوقت معين واذا امكن استمرار الداعية الواحدة ازلاوابدا امكن استمرارالفعل الاختياري ازلاوابدا وعن هذا قال بطليموس ان المختار اذا طلب الفعل الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق ٭

﴿ الفصل الخمسون في ان الحركات المستديرة باي تاويل يقال لها انها بالطبع وبالطبيعة ﴾

(لما اشتهر) عندالحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة ثم قدتقرر بالبرهان نفي الطبيعة عنه فلابد لذلك الاطلاق من تاويل وبيان ذلك من وجهين ٭

(الاول) ان تلك الحركات ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام فان مبدأ تلك الحركة وان لم يكن طبيعيا لكنه ليس شيئا غريبا عن ذلك الجسم فكأنه طبيعيا ٭

(والثاني) ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ماعرفت فمحرك الحركة الاولى لايزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعدميل وذلك الميل لايمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس لقسر ولا ارادة ولا اختيار ولاامر حصل من الخارج ولايمكنه ان لايحرك اويحرك الى غير تلك الجهة ولاهو ايضاً مضادلمقتضى طبيعة ذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك

لا يتحرك

لا تحرك الا بالطبيعة *

﴿ الفصل الحادي والخمسون في ان المستديرة اقدم الحركات بالطبع والشرف ﴾

(لان الحركة) في الكم ان كانت بالنمو والذبول فلا تخلو عن حركة مكانية في الكم وايضاً فلابد من ورود الغذاء عليه ونفوذه فيه وكل ذلك بالحركة المكانية وان كان بالتخلخل والتكاثف فذلك لا يخلو عن استحالة فهى لا توجد الا بعد حركة مكانية وستعرف ان حدوثها بالحركة المستديرة والحركات المستقيمة ايضاً كذلك لانها ذوات بداية ونهاية ولما كانت المستديرة علتها باسرها كانت اقدم الحركات بالطبع والشرف ايضاً لانها لا توجد الا بعد استكمال الجوهر جوهرا بالفعل ولا تكون سبيلا الى فساد الجوهر ولا تزيل عنه امراله في ذاته بل الزائل هو النسبة الى الامور الخارجية وهى ايضاً ثابتة كما بينا ولا تقبل الاشتداد والتنقص كما بيناه في الطبيعة من الاشتداد اجزاء والقسرية من الفتور اجزاء *

﴿ الفصل الثاني والخمسون في ان الحركة المستديرة هي العلة لحدوث الحوادث ﴾

(الحوادث) لابد وان تكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم اسبابها قدمها فان اسبابها لو وجدت مع عدمها كان وجود تلك المسببات عند وجود تلك الاسباب ممكنة فيكون وجودها حين ما يوجد يستدعى علة زائدة فلا تكون الاسباب اسبابا هذا خلف * وتمام تقرير هذه النكتة قد عرفته في باب العلل فثبت ان العلة القريبة للحوادث تكون حادثة والكلام فيها كالكلام في الاولى ويلزم التسلسل وذلك التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض والاول

(الفصل الحادي والخمسون)

(الفصل الثاني والخمسون في ان الحركة المستديرة العلة ...)

باطل كما عرفته في باب العلل فتعين الثاني •

(فنقول) تلك الامور اما ان تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود او تكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالى الآنات وهو محال وايضاً فبتقدير جواز تتالى الآنات كانت الآنات متفاصلة فلا يكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا تكون علة وقد فرض كذلك هذا خلف وان كانت زمانية سيالة فهي الحركة فثبت ان الحوادث لاتحدث الا بالحركة •

(وتحقيقه) انه اذا حدث في جسم امر لم يكن فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى الجسم نسبة لم تكن فلابد من حركة توجب قربا بعد بعد و بعدا بعد قرب او موازاة اوممامسة و يحفظ بذلك اتصال الحوادث •

(و زيادة التحقيق فيه) ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فجائز تقدمها على المعلول اذهي غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة و اما المؤثرة فانه يجب مقارنتها للاثر ومثال ذلك من الحركات الطبيعية هو ان الثقيل في هويته لاينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد آخر والمؤثر في تلك الحركة بالحقيقة هو الثقل ولكن لولا انتهاء المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لان قبل الانتهاء الى ذلك الحد استحال ان يوجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك الى ذلك الحد صار الثقل بحيث يمكنه ان يحركه من ذلك الحد والحركة من ذلك الحد كانت ممتنعة الصدور عن الثقيل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولنا الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية ان من

اراد

اراد المضى الى الحج فان تلك الارادة الكلية تكون سببا لحدوث ارادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقربة الى الاخرى فانه لا ينتهى الى حد من حدود المسافة الا ويكون انتهاؤه الى ذلك الحد سببا لان يحدث منه قصد آخر جزئى الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الحد الذى يليه والمؤثر فى وجود تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة فى الحركات الجزئية المتوالية هو القصد الكلى وهو مقارن لجميع تلك الحوادث *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان لهذه الحوادث سببا قديما ازليا هو الواهب للصور ولكن فيضه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وذلك الاستعداد بعد ما لم يكن انما يكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كل سابق علة لان تستعد المادة لقبول اللاحق فاذا لا يمكن ان يحدث شئ من الاشياء الا بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتلك الحركة ايضا حادثة فلابد قبلها من حركة اخرى فاذاً لا غنى عن وجود حركة لا بداية لها والحركات المستقيمة لها بداية فاذاً لابد من حركة مستديرة * ومما يدل على ذلك ما ستعرف بعد ذلك من ان الزمان ليس له بداية ونهاية وتعرف انه متعلق بالحركة (وقد عرفت) ان الحركات المستقيمة ذوات بداية ونهاية فالحركة التى لا تكون كذلك هى المستديرة — وسنجيب عن شبه المنكرين لذلك فى باب الزمان *

﴿ الفصل الثالث والخمسون فى الحركة التى من تلقاء المتحرك ﴾

(من الناس) من فسرها بالحركة الصادرة عن مبدأ فى جسم متحرك من شأنه ان يفعل انما لا مختلفة فعلى هذا التفسير النبات متحرك من تلقاء نفسه والفلك ليس كذلك فانه ليس من شأنه ان يفعل حركات فى جهات مختلفة *

(ومنهم) من اشترط فيه ان يكون له مع ذلك ان لا يتحرك فان اخذ هذا مطلقا لم يكن الفلك كذلك وان اعتبر انه ان شاء ان لا يتحرك لا يتحرك ولا يشترط من شأنه ان شاء ان لا يتحرك دخل فيه الفلك فان الفلك وان استحال عليه ان لا يشاء الحركة لكن يصدق عليه انه لو لم يشأ الحركة لا توجد *

(ومنهم) من لم يشترط الا كون الحركة صادرة عن الارادة وعلى هذا التفسير النبات غير متحرك عن تلقاء نفسه (وبالجملة) هذا بحث لفظي ولكل واحد ان يعبره بما شاء *

﴿ الفصل الرابع والخمسون في بيان ان كل جسم فلابد وان يكون فيه مبدأ حركة وضعية او مكانية ﴾

(الفصل الرابع والخمسون في بيان ان كل جسم فلابد وان يكون فيه مبدأ حركة وضعية او مكانية)

(فنقول) ان كل جسم لا يكون فيه مبدأ ميل فان حركته يجب ان تقع لا في زمان وبيانه ان كل جسم ميله الى مكان اشد فتحريكه عن مكانه اصعب ضرورة ان الشيء لا يكون مع العائق كهو لا مع العائق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه ميل اصلا وحركه محرك فتلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان ومحال ان تقع في زمان لانا لو حركنا جسما آخر ذا ميل الى مكان كانت حركته تقع في زمان اطول من زمان عديم الميل بسبب ذلك الميل الذي هو عائق عن هذه الحركة ولنقدر ان زمانه عشرة امثال زمان عديم الميل لكن كلما كان الميل اضعف كانت الحركة القسرية اسرع فلو قدرنا جسما ليس فيه من الميل الا عشر الميل الاول وجب ان يكون زمان تلك الحركة عشر زمان الحركة الاولى لكن زمان حركة عديم الميل ايضاً عشر زمان الحركة الاولى فيكون زمان عديم الميل وذي الميل واحدا ولو قدرنا ميلا يكون نصف عشر الميل الاول وجب ان تكون زمان حركته نصف عشر زمان حركة ذي الميل الاول فتكون الحركة

مع العائق اسرع من الحركة لا مع العائق (وذلك محال) وانما يمكننا ان نقسم الزمان باي قسمة شئنا ونقاومه على اى مرتبة اردنا لما قد ثبت ان الزمان يقبل القسمة ابدا وان المراتب الممكنة في الاعراض القابلة للزيادة والنقصان غير متناهية •

(ولما بطل) هذا القسم لزم ان يقال ان حركة عديم الميل تحصل لا في زمان وذلك ايضا محال فاذاً ما لا يكون فيه ميل يمتنع ان يكون متحركا وفي هذه الحجة مباحث تشبه المباحث المذكورة على مثل هذه الحجة في باب الخلاء فلا نعيدها ثانيا •

(حجة ثانية على ذلك) وهي انا سنقيم الحجة على ان كل جسم طبيعي فله حيز معين وان اقتضاءه لذلك الحيز لقوة موجودة فيه زائدة على الجسمية فاذا خرج ذلك الجسم عن ذلك الحيز فتلك القوة لا بد وان تحاول اعادة الجسم الى ذلك الحيز فاذاً في كل جسم مبدأ حركة •

(حجة ثالثة) وهي ان المقسور على الحركة المستقيمة والمستديرة يختلف عليه تأثير الاقوى والاضعف من حيث ان القوي مطاوع والضعيف معاوق وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل بمعنى انه يطلب البقاء على حاله من المكان او الوضع فدل ذلك على ان كل جسم يقبل النقل القسري عن مكانه او عن وضعه ففيه مبدأ ميل •

﴿ الفصل الخامس والخمسون في ان الجسم الواحد لا يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ومستدير ﴾

(انه لا يجوز) ان يكون في الجسم الواحد مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة حتى انه عند كونه في حيزه الطبيعي يتحرك على الاستدارة وعند كونه

(الفصل الخامس والخمسون في ان الجسم الواحد لا يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ومستدير)

خارجا عنه يتحرك الى الاستقامة لانه عند حصول مبدأ الميل المستقيم اما ان يكون فيه مبدأ الميل المستدير اولا يكون فان لم يكن فعند حصوله في ذلك الحيز وجب ان لا يحصل ايضا (اللهم) الا اذا قيل انه يحدث فيه ذلك الميل لكنه حينئذ لا يكون غريزيا له بل يكون تابعا لحصوله في مكانه الطبيعي وذلك لا يوجب ميلا عن حالة الى حالة مثلها ولا هربا عن شئ الى مثله *

(ولا يمكن ان يقال) القوة النفسانية هناك تأخذ في التحريك على الاستدارة لانك خبير بان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الا وله بحسب طبيعته مبدأ ميل لازم له *

(فان قيل) اليس ان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير الحيز الطبيعي والسكون اذا كان في حيزه الطبيعي فلم لا يجوز ان يقال الطبيعة تقتضي الميل المستقيم في بعض الاجسام اذا كان خارجا عن حيزه الطبيعي والميل المستدير اذا كان في حيزه الطبيعي *

(فنقول) الطبيعة في اقتضاء السكون يجوز ان تتوقف على الحصول في حيزه الطبيعي واما في اقتضاء الميل المستدير فلا يجوز ان تتوقف عليه لان اجزاء المكان متشابهة ومن الممتنع ان يكون الحصول في المكان مما يقتضي زوالا عن حالة الى حالة تشابهها من كل الوجوه فظاهر ان الجسم الذي فيه مبدأ ميل مستدير لو كان فيه مبدأ ميل مستقيم لوجب ان يكون عند حركته المستقيمة متحركا على الاستدارة لكن الاستقامة والاستدارة على ما عرفت لا تقبلان الزيادة ولا النقصان وما كان كذلك استحال ان يحصل من امتزاجهما شئ متوسط بينهما فاذا يكون ذلك الجسم متوجها بحركته المستقيمة الى ذلك الحيز و منصرفا عنه بحركته المستديرة دفعة واحدة و ذلك محال فثبت

ان

ان كل ما كان فيه مبدء ميل مستقيم يستحيل ان يكون فيه مبدء ميل مستدير *

﴿ الفصل السادس والعشرون في الحركة القسرية ﴾

(وهي التي) سببها يكون خارجا عن المتحرك وذلك مثل المرمى والمدحرج (فنقول) الاقوال الممكنة فيه هي ان المحرك اما ان يكون موجودا في المتحرك المقسور او يكون خارجا عنه فان كان موجودا فيه فاما ان يكون باقيا الى آخر الحركة اولا يكون فان كان غير باق فهو الذي يقال ان كل حركة تولد حركة اخرى وان كان باقيا فهو الذي يقال ان القاسر افاد الجسم قوة يتحرك بها واما ان لم يكن المحرك موجودا فيه فلا محالة يكون جسما فاما ان يكون على سبيل ان جسما قدامه يجذبه او على سبيل ان جسما خلفه يدفعه فالمذاهب الممكنة هذه الاربعة (الاول) قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمى بقوة (الثاني) قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فينجذب معه الجسم الموضوع فيه (الثالث) قول من قال المحرك يفعل حركة وتلك الحركة تولد اخرى وهلم جرا (الرابع) قول من يقول المحرك يفيد المتحرك قوة محركة الى جهة مخصوصة ثم ان تلك القوة لاتزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم الى حيزه الاصلي والحق هذا الاخير *

(وللمنكر به) شكان (الاول) ان القوة المحركة الى فوق هي صورة النار فلو وجدت في الحجر هذه القوة لكانت عرضا في الحجر وقد كانت جوهرا في النار فالشئ الواحد يكون جوهرا وعرضا (الثاني) لو كان المحرك افاد قوة لكان كلما فعلها في الابتداء لكن ليس كذلك لان الحركة القسرية

تشتد في الوسط .

(ونقول) اما المذهبان الاولان وهما الدفع والجذب فباطلان لان الحركة الجاذبة والدافعة اذ لم تبقيا بعد مفارقة المحرك القاسر فللحركة القسرية علة غيرهما وان بقيتا فالكلام في احتياجهما الى العلة كالكلام في نفس الحركة القسرية (ثم نقول) ان قول من قال الهواء للطافته يندفع اسرع فينجذب الجسم الموضوع فيه باطل من وجهين (الاول) ان حركة الهواء لو كانت اسرع من حركة السهم لكان نفوذه في الحائط اشد من نفوذ السهم فيه وليس كذلك فان الهواء تدفعه الاجسام القائمة في وجهه واما السهم فقد ينفذ (فان قيل) السبب في ذلك النفوذ ان الذي يلي نصل السهم قد ضعف والذي يلي فوقه بعد على قوته (فنقول) يلزم ان يكون السهم اسبق من الهواء ولكن الهواء اسبق منه عندهم وايضا فلو كان السهم اسبق من الهواء لم يكن المنفذ له في الحائط الهواء الذي قدامه وهم لا يقولون بان الهواء الذي خلفه يدفعه فلعل السبب فيه ان السهم يجذب الهواء الذي خلفه ثم ذلك الهواء المنجذب يدفعه دفعا اقوى من ذلك الجذب وحينئذ يكون المجذوب اشد انجذابا من الجاذب الملازم له وهو محال (الثاني) الهواء انما يمانع الاثقال المحمولة عن الرسوب بحركة شديدة يصيرهما معا وما لخرق النصل والرياح اذا هبت على اغصان الشجرة هشمتها مع انها لا تحمل السهم لو وضع فيها فالهواء الذي ينقل الحجر الكبير اذا كان اجتيازه بقرب الاجسام الصغار وجب ان يكسرها ولما لم يكن كذلك بطل ماقالوه (واما مذهب القائل بالتوليد) فباطل لانه يوجب كون الحركة الثانية معلولة للاولى عند عدمها فاذا بطلت المذاهب الثلاثة بقي ان يكون الحق هو الرابع (واما الذي قالوه) من ان تلك القوة تكون جوهرا

وعرضا

وعرضا فالجواب عنه ان الصورة المقومة للنار هي مبدء الميل الصاعد واما مبدء الميل الصاعد في الحجر فيجوز ان يكون مخالفا للصورة النارية لجواز ان يكون الواحد النوعي له علتان مختلفتان واما ان الحركة القسرية تشتد في الوسط فقد ذكرنا علة ذلك في باب الميل وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع والخمسون في اقسام الحركة القسرية ﴾

(اما في الاينية) فقد تكون خارجة عن الطبع فقط مثل جر الحجر على وجه الارض وقد تكون مع ذلك مضادة للذي بالطبع كتحريك الحجر المرمى الى فوق وايضاً فقد تكون بالجذب وقد تكون بالدفع واما الحمل فهو بالعرضية اشبه والتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد تكون بسبب تعارض الحركتين كما في السبيكة المذابة فان الجزء المستقر منها يغلبه الحر فيصعده بالاغلاء فاذا غلى حدث فيه ميل الى حيزه الطبيعي واشتد عند مفارقته المستقر ولاجل اشتداد القوة عند المفارقة ما كان منع الحجر النازل اصعب من اشالة المستقر واذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال الى اسفل ونحى مستقره وقد عرض لما كان اسفل مثل ما عرض له من التصعد فحدثت حركة مستديرة تكون استدارتها الا على المستقر بل فيما بين العلو والمستقر *

(واما الدحرجة) فربما كانت عن سببين خارجيين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع اوجذب كالكرة التي ترمى من العلو *

(واما في الكم) فالزيادة مثل العظم الكائن بالاورام والسمن المجتلب وفي التخلخل كانبساط هواء القارورة اذا مصت مصاشديدا والنقصان فكالذبول الذي يكون بسبب الامراض واما الذي من الشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة العالم طبيعي وبالقياس الى ذلك الشخص خارج عن الطبيعي *

(واما في الكيف) فالاستحالة الطبيعية في الحال و الملكة كالصحة الحاصلة بالبحران وفي المحسوسات مثل الماء الحار اذا استحال بطبعه والقسرية فكاستحالة الماء الى الحر واما الوضع القسري فهو كما يحنى الخشب المستقيم بالقسر فانه اذا خلى سبيله من غير كسر اورض رجع الى الوضع الاول * واما الكون فقد يكون طبيعيا مثل تكون الجنين والنبات من المني والبذور وقد يكون قسريا مثل احداث النار بالقدح * واما الفساد فقد يكون طبيعيا مثل الموت الحري وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم *

﴿ الفصل الثامن والخمسون في ماهية علة الحركة القسرية ﴾

(ظاهر كلام الشيخ) يدل على ان ذلك هو الميل فانه قال اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا عن المحرك (اقول) ان عنى بالميل نفس المدافعة فهي لا تكفي في الحركة القسرية لان المدافعة الحاصلة بالقاسر لا تبقى بعد مفارقته وان عنى به علة المدافعة فالامر كما قال (وتحقيق القول) فيه انا بينا في الفصول السالفة ان الموجود الواحد يستحيل ان يشتد وينتقص بل المشتد والمنتقص هو الموضوع في ذلك العرض وهاهنا الميل القريب اما ان يضعف بمصادمات الهواء المخروق اولا يضعف فان لم يضعف وجب بقاؤه وان لم يعد المرمى الا بعد مصاكة سطح الفلك فان ضعف فلا يخلو اما ان تكون ذاته باقية عند الضعف اولا تكون ومحال ان تكون ذات هذه المدافعة تبقى مع الانتقاص كما يعلم وان لم تبق فالميل الاول قد عدم وحدث ميل آخر *

(وعند ذلك نقول) لا بد وان تكون هناك ميول متوالية فان لم يكن لكل واحد منها وجود الا في الآن لزم تالي الآنات فاذاً لا بد وان يبقى كل واحد منها زمانا ثم يكون عدمه في الآن الذي يوجد فيه الميل المتعقب له

ولا

(الفصل الثامن والخمسون في ماهية علة الحركة القسرية)

ولا حاجة هاهنا الى فرض آنين ينعدم في احدهما الميل الاول ويوجد في الثانى الميل الثانى حتى يلزم سكون بينهما بل كما ان الصورة الكائنة تحدث في آن فساد الصورة الفاسدة فكذلك هاهنا (لكن يبقى) اشكال واحد وهو ان الميل الاول لما عدم فما السبب لحدوث الميل الثانى فان كان هو الميل الاول لزم ان يكون المعدوم علة للموجود وهو بعينه مثل مذهب اصحاب التوليد فعند هذا الاشكال يغلب على الظن ان الاشبه وجود قوة محفوظة الذات في جميع زمان الحركة من غير ان يقع فيها اشتداد وتنقص وتكون الميول متبدلة وتكون القوة في اعطاء الميول القسرية كالطبيعة في اعطاء الميول العرضية (بقي اشكال آخر) وهو ان تلك القوة اذا كان لا يضعفها تواتر مصادمات الهواء المخروق ومصاكاته بل هي باقية كما كانت في اول الامر فما الذى يعدمها (فنقول) القوة انما تكون قوة اذا كان من شأنها التاثير فاذا بلغ الهواء عند الاندفاع الى القدام في التلبد والتصلب الى حد لا تقبل تاثير تلك القوة انعدمت القوة فهذا ما عندي في هذا الباب *

﴿ الفصل التاسع والخمسون في الحركة التي بالعرض ﴾

(الشيء) اذا لم تتبدل احواله بل تبدلت احوال ما يقارنه فاذا انسب مقارنه[1] اليه كان ذلك حركة بالعرض فلنتكلم اولا في الحركة العرضية الاينية والوضعية (فنقول) المتحرك بالعرض في الاين قد يكون بحال تصح عليه الحركة الاينية وقد لا يصح عليه ذلك اما الذى يصح عليه ذلك اما في الاين فكالمنقول في الصندوق وهو ساكن او القاعد في السفينة والسفينة تنقله واما في الوضع فكالكرة التي تكون في جوف كرة اخرى وتكون ملتصقة بها بحيث يمتنع تبدل النسبة التي بينهما فاذا تحرك المحيط ولم تتبدل نسبة المحاط

[1] نسخة مقارنه

الى المحيط لم يتبدل الوضع الذى لها بالقياس الى المحيط لاستمرار تلك النسب وبقائها ويتبدل الوضع الذى لها بالقياس الى غير تلك الكرة المحيطة لتبدل المحاذاة التي كانت لها الى تلك الاشياء (واما المتحرك بالعرض) الذى ليس من شانه ان يتحرك فهو مثل الصور والاعراض الحالة في الجسم فانها تكون مختصة بالاحياز تبعا لاختصاص الجسم بها وتصح الاشارة اليها تبعا للاشارة الى الجسم فاذا تحرك الجسم وتبدلت الجهة المصابة بالاشارة تبدلت الاشارة ايضاً الى تلك الاعراض فيقال عند ذلك انها تحركت واما الشيء الذى لا يكون جسما ولا حالا في الجسم فيستحيل ان يقال انه متحرك بالعرض *

(واذا عرفت) ذلك في الحركات المكانية والوضعية فاعرفه في سائر الحركات فانه يقال للشيء انه اسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه وان كان هو هو بالذات لكن يغائره بالاعتبار كقولنا البناء اسود فان السواد ليس موضوعه الجسم مع البنائية بل نفس الجوهر وقد يقال لموضوع الموضوع ايضاً مثل ان الجسم موضوع للسطح والسطح للون فاتصاف الجسم بالسواد يكون بالعرض واما الحركة في الكم فلم يعتبروا فيها هذا الاعتبار *

﴿ الفصل الستون في الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك ﴾

(ظن بعضهم) ان التحريك عبارة عن نسبة الحركة الى الفاعل والتحرك عبارة عن نسبتها الى المنفعل وهو باطل لان نسبتها الى الشيء وصف له لا لغيرها والتحريك وصف الفاعل فاذاً التحريك نسبة للفاعل الى الحركة والتحرك نسبة للمنفعل اليها وان كانت نسبتها اليهما لا تنفك عن نسبتهما اليها *

(الفصل الستون في الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك)

﴿ الفصل الحادي والستون في احوال العلل المحركة ﴾

(المحرك) كما علمت قد يكون بالطبيعة وقد يكون بالارادة وقد يكون بالقسر وقد يكون بالعرض وكل ذلك اما بالذات واما بالعرض واما قريباً واما بعيداً واما كليا واما جزئيا واما خاصاً واما عاماً واما بالقوة واما بالفعل واما بسيطاً واما مركباً والمحرك بالذات فاما ان يكون بواسطة اولا بواسطة والواسطة لا يخلو اما ان تكون متحركة من تلقاء نفسها اولا تكون فان لم تكن فاما ان تكون متصلة بالمحرك كيد الانسان وتسمى اداة واما ان لا تكون متصلة به وتسمى آلة وربما لم تميز في الاستعمال بين مفهومي اللفظين وان كانت الواسطة متحركة من تلقاء نفسها ثم يكون لها محرك فالاولى ان يكون ذلك المحرك غاية لها مثل المحبوب اوضد الغاية مثل المخوف والمهروب وايضاً فالمحركات اما ان لا تكون متحركة اوتكون فان كانت متحركة فلابد من الانتهاء الى مالا يكون متحركا لاستحالة الدور والتسلسل والشئ الذي هو اول المحركات المتحركة يجب ان نتكلم فيه

(فنقول) ان كل متحرك فلابد فيه من قوة تكون مبدأ قريبا لتلك الحركة فان سبب تلك الحركة الخاصة ليس هو الجسمية العامة ولا امرا خارجا لان ذلك الخارج ان كان جسما كان لاول المحركات المتحركة جسم آخر يحركه فلا يكون هو الاول بل الذي يحركه وان كان ذلك المحرك الخارجي مجرداً لم يختص هو بقبول تلك الحركة عن ذلك المجرد الا اذا تميز عن سائر الاجسام بخصوصية وتكون تلك الخصوصية هي المبدء القريب لتلك الحركة ويكون المفارق مبدأ بعيداً وذلك هو الحق فالحركة من هذا الوجه دالة على وجود المفارق *

« ولا امر خارج

﴿ الفصل الثاني والستون في المناسبات بين المتحركات والحركات ﴾

(فلنضع) محركا ومتحركا ومسافة وزمانا ولنمتحن المحرك على انه مبدء حركة طبيعية وعلى انه مبدء جذب وعلى انه مبدء دفع وعلى انه حامل ولنتأمل ما يلزم من اصناف المناسبات ولنضع محركا حرك متحركا في مسافة زمانا ولننظر هل نصف المحرك يحرك المتحرك بعينه في ذلك الزمان نصف تلك الحركة او اقل او اكثره (فنقول) من الناس من زعم ان التنصيف يؤدى بالمحرك الى ان لا يحرك وبالمتحرك الى ان لا يتحرك فحينئذ لا نظر في هذه المناسبات وقد ابطلنا ذلك فيما مضى ولو كان كذلك صح لنا وجوب النظر في هذه المناسبات (امااولا) فن الحركات ما اذا نصف لم تبق له قوة مثل الحيوان (واما ثانيا) فلان ذلك لو كان ممكنا فانه لا يجب ان لا يكون نصف المحرك قويا على شيء من التحريك مثل السفينة التي تحركها مائة نفس في يوم واحد فرسخين لا يلزم ان يقدر الخمسون على نقلها شيئا ثم يجب ان يكون لكل واحد من تلك الاجزاء اثر في الاعداد مثل النقرة الحادثة في الصخرة عن مائة قطرة فانه لا يجب ان يكون لكل واحد من تلك القطرات تاثير في النقر بل لا بد من تاثير في الاعداد وذلك بان تصير الصلابة آخذة في الضعف فاذا تكامل الضعف بسبب القطرات فحينئذ تحصل النقرة من القطرة الواحدة التي تكون بعد ذلك فان فرضنا التنصيف في المتحرك فالمشهور ان المحرك يحرك نصف المتحرك في ذلك الزمان في ضعف المسافة او يحركه في تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وهذا ليس بحق واما في المحرك الطبيعي فانه متى يتنصف المحرك لا بد وان تتنصف القوة المحركة لان قوة نصف الجسم نصف قوة كل الجسم واما في الحامل فيجوز ان لا تبقى قوته بان يقطع نصف تلك المسافة عند كونه فارغا فضلا عما

اذا كان منه نصف المحمول (واما الدافع) الرامي فر بما عرض له ان يفعل في الاثقل اشد مما يفعل في الاخف فيفعل في الضعف اشد مما يفعله في النصف فلا تبقى تلك النسبة على ان المرمي لا تتشابه السرعة والبطوء في حدوده بل المتأخر منه ابطأ ويقال الوسط منه اقوى فلا تكون هذه النسبة محفوظة وكذلك الجذب فان الجاذب اما ان يجذب بان يجر المجذوب واما ان يجذب بالقوة التي فيه ولتلك القوة حداليه يتمى تاثيرها في المنجذب فما خرج من ذلك لا يلزم ان يؤثر فيه فلا يلزم ان يكون كلما جعلنا المتحرك اصغر ان يكون جذبه من المكان البعيد اسهل ٭

(وان فرضنا) التنصيف في الزمان فالمشهور ان ذلك المحرك يحرك ذلك المتحرك في نصف ذلك الزمان في نصف تلك المسافة وهو غير واجب فانه ليس يلزم ان يتساوى المقطوع في نصفي زماني المرمى لا في القسري ولا في الطبيعية علمت من اختلاف الحركة في السرعة والبطوء ٭

(واما المحرك) في نصف المسافة فالمشهور والحق على قياس ماذكرنا واما اعتبار نصف المحرك مع نصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة ولكنا بينا ان المحرك يحتمل ان لايكون قابلا للتنصيف وبتقدير احتماله لذلك فيحتمل ان يكون تحريك النصف للنصف ابطأ من تحريك الكل للكل فان تزيد القوة سبب من اسباب اشتدادها ٭

(واما نصف المحرك) في نصف الزمان فالمشهور حفظ النسبة والحق فيه ما علمت وكذلك القول في نصف المحرك في نصف المسافة وانت تعلم التضعيفات من التنصيفات وقد يقع اعتبار هذه المناسبات بين المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية

في هذه اذا تناهى الآخر لان هذه الخمسة متطابقة متقابلة ولو كان واحد منها متناهيا والآخر غير متناه لما بقي التقابل فهذا آخر كلامنا في الحركة فلنتكلم الآن في الزمان واحكامه *

﴿ الفصل الثالث والستون في وجود الزمان ﴾

(من الناس) من انكر ان يكون للزمان وجود في الخارج واحتج لذلك بامور خمسة *

(اولها) ان الزمان لو كان موجودا لكان اما ان يكون منقسما اوغير منقسم فان لم يكن منقسماً لم يكن منقضيا فيلزم ان يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلا في زمان الطوفان بل يكون حاصلا حين كان معدوما فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع التقدم والتأخر بين الموجودات وذلك باطل بالبديهة (وان كان منقسماً) كان غير حاصل بجميع اجزائه والاعاد المحال بل هو منقض سيال فيكون منه ماض ومنه مستقبل وهما معدومان لامحالة واما الحاضر فهو ان كان منقسماً وهو منقض كان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلا فلا يكون الحاضر حاضرا هذا خلف وان لم يكن منقسماً كان ذلك هو الآن وهو محال لثلاثة اوجه *

(اما اولا) فلان الآن طرف الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا في نفسه امتنع ان يكون له طرف موجود *

(واما ثانيا) فلانه عند مثبتيه مشترك بين الفائت وبين ماسيوجد فيكون الآن سيالا لاتصال المعدوم بالموجود هذا خلف *

(واما ثالثا) فلان ذلك الآن اما ان يبقى واما ان لا يبقى ومحال ان يبقى لانه لو بقي فان كان سيالا كان منقسما فلا يكون الشيء الواحد باقيا وان لم يكن سيالا كان

(الفصل الثالث والستون في وجود الزمان)

كان الحاصل في آخره والحاصل في اوله حاصلا دفعة واحدة وهو محال واما ان انعدم فان كان عدمه متدرجا عاد المحال وان كان دفعة لم يكن عدمه مقارنا لوجوده بل كان في آن آخر فان كان بينهما زمان عاد المحال وان لم يكن بينهما زمان فقد ثبت تتالى الآنات ويلزم من تتالى الآنات وجود الجزء الذى لايتجزى كما ثبت •

(وثانيها) لو كان الزمان موجوداً ثابتاً لكان لاجل ان الحركة من حيث هي حركة محتاجة الى الزمان والحركة من حيث هى حركة غير محتاجة الى وجود حركة اخرى والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فكل حركة فهي من حيث هي هي مستتبعة زمانا كما ان كل حركة فهي من حيث هي هي مستتبعة مكانا واذا وجدت الحركات مما كانت ازمنتها معية تمنع ان ينقلب) المع قبلا او بعدا وتلك هى المعية الزمانية فاذاً لتلك الازمنة زمان محيط بها و ذلك المحيط ايضاً يكون مع تلك الازمنة فيكون هناك زمان آخر محيط بها والكلام فيها كالكلام فى الاول فيلزم وجود ازمنة محيط بعضها بالبعض لا الى نهاية والازمنة تابعة للحركات فهناك حركات مختلفة محيط بعضها بالبعض وهى لا الى نهاية فيلزم منه وجود اجسام بغير نهاية وذلك محال •

(وثالثها) لو كان الزمان موجودا لكان منقسما سيالا على مابينا فيكون لا محالة بعض اجزائه قبل البعض وتلك القبلية ليست بالذات وبالعلية لوجهين •

• (اما اولا) فلان العلة واجبة الحصول مع المعلول وها هنا الجزء القبل ممتنع الحصول مع الجزء البعد •

(واما ثانيا) فلان الجزء الذى فرض علة اما ان يكون علية لماهيته او للوازم ماهيته او لعوارض ماهيته والاولان يوجبان ان تكون العلة مخالفة للمعلول

(ان يثبت

والا لكانت علة لنفسها فاذاً كل جزء يفرض في الزمان فهو مخالف في الماهية للجزء الآخر لكن الاجزاء التي يمكن فرضها فيه غير متناهية فتلك الاجزاء حاصلة بالفعل لان امتياز الامور المتخالفة بالماهية لا يتوقف على الفرض والاعتبار وذلك محال لان كل واحد من تلك الاجزاء غير قابل للقسمة والا كانت الاجزاء الممكنة فيه متميزة بالفعل فلا يكون واحدا وقد فرض كذلك وحينئذ يلزم تركب الزمان من الآنات المتتالية ويلزم منه تركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية ٭

(واما ان كانت) علية الجزء المتقدم للجزء المتأخر من جملة العوارض المفارقة فهو محال لوجهين ٭

(اما اولا) فلان كل ما كان كذلك كان جائز الزوال فاذاً يمكن ان يكون الامس غدا والغد امس وذلك محال ٭

(واما ثانيا) فلان الجزء المتقدم اذا كان ممكنا ان يكون هو بعينه متأخرا كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتأخر فيلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف (فثبت ان) تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ليس بالذات ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان لان الزمان ليس بمكاني فهو اذاً بالزمان لان اصناف التقدم ليست الا هذه باتفاق الفلاسفة فاذاً للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الاول فيكون لكل زمان زمان لا الى نهاية ٭

(ورابعها) هو ان المعقول من الزمان الامر الذي يكون به تقدم الاشياء بعضها على البعض وتأخر الاشياء بعضها عن البعض التقدم والتأخر اللذين امتنع ان يوجد المتقدم والمتأخر معا فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلقا بالحركة

بالادلة

بالادلة التي يذكرها اصحاب ارسطو لكن هذا المعنى قد يوجد في الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة فان الباري تعالى لاشك انه موجود مع كل حادث يحدث ويكون قبلا لكل حادث من تلك الحوادث قبل حدوثها ومعها وعند حدوثها فاذا قطعنا النظر عن سائر انواع التقدم اعني التقدم بالعلية وبالشرف وبالطبع وجردنا النظر الى انه سبحانه وتعالى كان موجودا مع عدم هذه الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها كانت قبلية لها تارة ومعية لها اخرى من هذا الاعتبار المخصوص كقبلية سائر الاشياء بعضها على بعض ومعيتها فاذا كانت هذه القبلية والمعية حاصلتين في حقه تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغير علمنا ان حصول التقدم والتأخر من هذا الوجه لايتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة •

(ولا يندفع هذا الكلام) بما قاله الشيخ وهو ان معية المتغير مع المتغير تكون بالزمان ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدهر محيطا بالزمان ومعية الثابت مع الثابت بالسرمد فيكون السرمد مباينا للزمان واما الدهر فهو محيط بهما لان هذه تهويلات خالية عن التحصيل والتحقيق لوجهين •

(اما اولا) فلانا لما رأينا تقدما وتأخرا ومعية لبعض الحوادث مع بعض ثم اختلفنا في ان هذه العوارض هل هي لاجل الزمان الذي هو مقدار الحركة ام لا فلما رأيناها ثابتة حيث لا تثبت فيه الحركة اصلا علمنا ان ثبوت هذه الامور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة •

(واما ثانيا) فلان هذا الدهر الذي يثبتونه اما ان يكون امرا وجوديا في الخارج اولا يكون فان لم يكن له ثبوت في الخارج بطل القول بالزمان لانه لما جاز ان تكون المعية بين الثابت وبين ماليس بثابت لاجل امر ليس بموجود

في الخارج جاز ان تكون معية المتغير مع المتغير لاجل امر ليس بموجود في الخارج (وان كان)الدهر موجودا في الخارج فاما ان يكون ثابتا ويكون منقضيا فان كان ثابتا استحال ان ينطبق على الزمان المنقضي اذ لو جاز ان يتقدر الزمان المنقضي بالدهر الثابت لجاز ان تتقدر الحركة بالدهر وحينئذ لا يحتاج الى الزمان وان كان منقضيا استحال انطباقه على الثابت اذ لو جاز ان يتقدر الثابت بالمتغير ويتحدد بالمتغير جاز ان تتحدد الامور الثابتة وتتقدر بالزمان وحينئذ لا يحتاج الى الدهر فثبت ان التقدم والتأخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها الى وجود مقدار الحركة فبطل القول بالزمان •

(وخامسها)لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا للحركة بالادلة التي ذكرها ارسطو ولكنه يستحيل ان يكون مقدارا للحركة لان الحركة كما بينا معنيان •

(احدهما)الكون في الوسط وهو حاصل في الآن ولا تعلق له بالزمان لوجهين (اما اولا)فقد صرح الشيخ بذلك في باب الحركة (واما ثانيا)فلان كل آن يفرض فانه يوجد الجسم فيه عند كونه متحركا حاصلا في الوسط •

(وثانيهما)الحركة بمعنى قطع المسافة فهي مما لا وجود لها في الخارج على ما بينه الشيخ فاذا كان الزمان متعلق الوجود بما هي لا وجود لها في الخارج كان الزمان متعلق الوجود بما لا وجود له في الخارج فلا يكون للزمان وجود في الخارج ولما ثبت ذلك ظهر ان الحق ان وجود الزمان كوجود الحركة بمعنى القطع وكان الذهن لما ارتسمت فيه صورة المتحرك عند كونه في المكان الاول ثم قبل زوال تلك الصورة ارتسمت صورته عند كونه في المكان الثاني فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد وان لم يكن لذلك وجود في الخارج فكذلك الزمان وجوده في الذهن فقط فان للمتحرك قربا من بداية

المسافة

المسافة و نهايتها لكن القريبين لا يوجدان دفعة فى الخارج بل توجدفي النفس صورتاهما معا مع صورة الواسطة فحينئذ يشعر الذهن بجميع تلك الامور على انها امر واحد لكن ليس لذلك وجود في الخارج كما ليس للحركة *

(و اما الامر) لو جودى فى الخارج فليس الاقرب متجدد متوهم بمتجدد معلوم ازالة للابهام كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم فاذا قرب ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام ولوان الموقت قرنه حادث آخر مثل قدوم زيد اصلح ذلك صلوح طلوع الشمس لكن طلوع الشمس لما كان اعم واعرف واشهر كان بهذا التوقيت اولى فهذا ما يمكن ان يقوله نفاة الزمان و ان كان اكثره غير مذكور فى الكتب *

(واعلم) انى الى الآن ما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة الضعيفة تعصبا لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا افعله فى كثير من المواضع وخصوصا فى هذه المسئلة *

(و حاصل ما ذكره الشيخ) في الجواب عن الشبهة الاولى ان قال سلمنا ان الزمان ليس موجودا في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل ولكن لم قلتم انه لو كان موجودا لكان وجوده اما فى الآن واما فى الماضي واما في المستقبل لان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن اوفى الماضي اوفى المستقبل ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم اليس انه اذا قيل لو كان المكان موجودا لكان وجوده اما في المكان واما فى طرف منه كان هذا القول قولا كاذبا فكذلك اذا قيل لو كان الزمان موجودا لكان وجوده اما فى الماضي واما في المستقبل واما في الآن الذى هو طرفه وجب ان يكون قولا كاذبا بل الزمان

موجود مع انه ليس وجوده فى الماضى ولا فى المستقبل و لا فى الآن لا نا لا نعنى بالزمان الا الامكان المفترض بين مبدء المسافة ومنتهاها الذى يمكن ان يقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة فاذا لم يكن الزمان موجودا لم يكن هذا الامكان موجودا ولما عرفنا بالضرورة ان لهذا الامكان وجودا علمنا ان الزمان موجود وان لم يكن وجوده حاصلا فى الماضى او المستقبل او الآن.

(هذا حاصل ماقاله الشيخ) ولكنه مع ذلك مشكل فان اثبات الوجود للشيء مع انه لا يكون موجودا في الحال ولا انه كان موجودا فى الماضى ولا انه سيصير موجودا فى المستقبل متعذر أليس ان الشيخ نفسه لما بحث عن مفهوم قولنا الحركات الماضية غير متناهية فقال ان عنى به ان الحركات الماضية امور موجودة موصوفة بوصف اللانهاية فذلك كاذب لانها لو كانت موجودة لكان وجودها اما فى الماضى او فى المستقبل او فى الحال ولما لم يكن لذلك المجموع من حيث هو مجموع وجود فى احد هذه الاوقات الثلاثة فهو غير موجود اصلا فاذا كان الشيخ يستنتج من نفى حصول الشيء فى الماضى و فى المستقبل و فى الحال نفى حصوله مطلقا فكيف زعم هاهنا ان الشيء قد يكون موجودا وان لم يكن له وجود فى احد الاوقات الثلاثة.

(وبالجملة) فكل من رجع الى نفسه علم ان الشيء الذى لاثبوت له لا فى الحال ولا فى الماضى ولا فى المستقبل ولا يمكن الاشارة اليه فى وقت من الاوقات انه الآن قد حصل فالحكم بثبوته مع ذلك محال فانه لامعنى للعدم الا ذلك واما قوله ان الحصول فى الماضى او الحال او المستقبل كل ذلك اخص من مطلق الحصول ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم فهو ضعيف لان كل واحد

من هذه الاقسام وان كان اخص من مطلق الحصول الا ان العقل لما حصر مطلق الحصول في مجموع هذه الاقسام لزم من ارتفاعها باسرها ارتفاع مطلق الحصول كما ان الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وان كان اخص من مطلق الوجود الا ان العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لا جرم لزم من ارتفاعهما باسرهما ارتفاع الوجود فكذلك هاهنا (وبالجملة) فمتى حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة فانه يلزم من ارتفاع تلك المواضع باسرها ارتفاع تلك الطبيعة *

(والذي يمكنني) ان اقوله في دفع اصل الشبهة ان اعارضها بالحركة فان الحس دال على وجودها وشاهد بكونها موجودة في الاعيان مع ان التقسيم الذي ذكروه قائم بعينه في الحركة ولكنا قد بينا ان الحركة لفظة تطلق على معنيين (احدهما) الحركة بمعنى القطع وقد بينا ان ذلك لا وجود له في الاعيان فالزمان الذي هو الامر الممتد الذي يكون مطابقا للحركة بمعنى القطع يستحيل ان يكون له وجود في الاعيان (وثانيهما) الحركة بمعنى الكون في الوسط وهو من جملة الامور التي يمكن حصولها في الآن وهو امر واحد ثابت مستمر من اول المسافة الى آخرها والحركة بمعنى القطع امر وهمي انما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من اول المسافة الى الآخر (فيجب) ان يعتقد في الزمان ايضا كذلك وهو ان يقال الامر الوجودي في الخارج امر غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط ثم كما ان الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى القطع فكذلك ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان وكما ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الاعيان فالزمان الذي هو امر ممتد منقسم لا وجود له في الاعيان ايضاً (وهذا الذي اثبتناه) وجوداً في الخارج من

الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فهذا غاية ما يمكنني ان اقوله في هذه الشبهة *

(واما الشبهة الثانية) فالجواب عنها ان الزمان مقدار لكل حركة ولكن وجوده لا يتعلق بكل حركة فان من الجائز ان يكون المقدار الواحد تتقدر به امور كثيرة بعضها بواسطة البعض و اذا كان ذلك جائزا و الدليل الذي ذكرتموه يمنع من ان يكون لكل حركة زمان على حدة وجب الجزم باستحالة ذلك القطع بان وجود الزمان متعلق بالحركة التي هي اقدم الحركات ثم ان سائر الحركات تتقدر به *

(فان قيل) اذا قدرنا ان تلك الحركة لا توجد لزم ان يبقى سائر الحركات خالية من الزمان حتى لا يكون جزء منها متقدما على الجزء الآخر فحينئذ لا تكون الحركة حركة هذا خلف *

(فنقول) الحركة الاولى لا تعدم الا وقد عدم الجسم الاول الذي هو الفاعل للجهات ومتى عدم ذلك الجسم استحال ان يكون للاجسام المستقيمة لحركة وجود واما ماذكرتموه فهو مبني على مقدمات ممتنعة فلا يلتفت اليها الا ان يستمد على مجرد التوهم الكاذب ولكن ذلك لا يوجب نتيجة صادقة (واما الشبه الثلاث) التي نحن تركناها فسيأتي في خلال الكلام ما يمكن ان يقال على كل واحدة منها فلنبين الآن ابطال قول من جعل الزمان عبارة عن التوقيت *

(فنقول) حاصل التوقيت راجع الى معية بين حادثين وتلك المعية ليست هي نفس الزمان لثلاثة اوجه *

(اما اولا) فلان الزمان الواحد توجد فيه معيات كثيرة ولا توجد في الزمان ازمنة كثيرة *

(واما ثانيا) فلان المعية ليست نفس ماهيتي المعين (اما اولا) فلان المعية امر

لاختلاف

لا يختلف باختلاف المواضع واما الاشياء التى تعرض لها المعية فهى امور مختلفة *

(و اما ثانيا) فلان المعية امر اضافي لا تستقل بنفسها بل هى عارضة لغيرها ومعروضها لا محالة غيرها ولا يجوز ان تكون المعية لازمة للامر الذى عرضت له المعية لان الشيء الذى عرضت له المعية يمكن ان تعرض له البعدية والقبلية(١) لان الشيء الذى عرضت له المعية لا يبقى مع البعدية فاذاً تلك المعية غير لازمة لماهيتى المعين فهى اذاً من العوارض وذلك لاجل حصول الشيئين في زمان واحد فاذا كانت تلك المعية معلولة للزمان امتنع ان تكون هي نفس الزمان *

(واما ثالثا) فلانه لو كان زمان حصول الشيء الحادث الذى يحدث معه عبارة عن الوقت الذى يوقت فليكن الغد عبارة عن شيء معين يحدث معه حادث آخر فلو فرض حصول ذلك الشيء في اليوم لكان الغد حاصلا في اليوم فبطل قول من جعل التوقيت نفس الزمان *

﴿ الفصل الرابع والستون في اختلاف مثبتى الزمان في حقيقته ﴾

(المثبتون للزمان) منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا اما الجاعلون له جوهرا فمنهم من جعله جوهرا مجردا ومنهم من جعله جسما و اما الذين يجعلونه عرضا فقد اتفقوا على انه عرض غير قار بل عرض سيال وذلك اما الحركة و اما عرض آخر غير الحركة فهذا هو تفصيل المذاهب فلنذكر الآن حجة كل فريق *

(اما الذين) يجعلونه جوهرا مجردا فمنهم من زعم انه واجب الوجود لذاته لان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود (بيان الصغرى) انا لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده وتلك البعدية بعدية زمانية فهو موجود عندما فرض معدوما فاذاً

(الفصل الرابع والستون في اختلاف مثبتى الزمان في حقيقته)

---

(١) في نسخة موضع هذه العبارة الطويلة (والمعية لا تبقى لخ) ١٢

فرض عدمه يوجب لذاته وجوده (١) وذلك محال فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال فهو واجب الوجود لذاته *

(بل نقول) الموجود الذي يجب وجوده سوى الزمان اذا حاولنا بيان امتناع عدمه احتجنا فيه الى برهان منفصل فاما اذا حاولنا بيان امتناع العدم على الزمان كفانا في بيان امتناع ذلك مجرد تصور حقيقة الزمان وحقيقة العدم لان الزمان لا يعقل عدمه الا اذا عقل حصول عدمه بعد وجوده وتلك البعدية لا تتقرر الا بالزمان فاذاً عدم الزمان لذاته يوجب وجود الزمان لتحقق بسببه بعدية العدم فثبت ان تجويز العدم على الزمان متناقض في نفسه واما تجويز العدم على سائر الامور التي تفرض واجبة فانه وان كان محالا الا انه غير متناقض فاذاً كان الشيء الذي يلزم من فرض عدمه محال واجبا وان لم يلزم التناقض من فرض عدمه فالزمان الذي يلزم المحال من فرض عدمه ويلزم منه التناقض هو اولى بالوجوب واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع ثم الحركة ان حصلت فيه ووجدت لاجزائها اليه نسبة يسمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه فهو الدهر *

(والجواب) ان الزمان منقض والا لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمان الطوفان وحينئذ لا يكون شيء من الاشياء قبل شيء وكل ذلك يدفعه الحس واذا كان منقضيا استحال ان يكون واجب الوجود لذاته لان واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فضلا عن ان يكون تقضيه وسيلانه واجبا *

(واما الذين) يجعلون الزمان جسما فهم الذين زعموا ان الزمان هو الفلك

(١) قد وجدنا في نسخة ها هنا عبارة زائدة غير مستقيمة فلهذا تركناها ١٢

لان

لان كل شئ في الزمان وكل شئ في الفلك وهذا لا يقتضى ان يكون الزمان فلكا بل يقتضى ان يكون بعض ما في الزمان موجودا في الفلك على ان الكبرى كاذبة فان الفلك شئ وليس في الفلك ٭

(واما الذين) يجعلون الزمان نفس الحركة فقد احتجوا بامرين (احدهما) ان الزمان مشتمل على الماضى والمستقبل والحركة ايضاً كذلك ٭

(وجوابه) ان الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتجان لصحة اشتراك المختلفات في بعض الامور ٭

(وثانيها) ان من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان كما في حق اصحاب الكهف وكذلك المتمادى في النظر يستقصر الزمان لا محالة لانمحاء الحركة عن ذهنه وبالعكس المغتم يستطيل الزمان لبقاء اثر الحركة في ذهنه ٭

(واعلم) انه لا يلزم من ملازمة الزمان والحركة في بعض المواضع اتحادهما بل يمكننا ان نفرق بينهما من وجوه اربعة ٭

(الاول) انه قد تكون حركة اسرع من حركة وابطأ منها ولا يكون زمان اسرع من زمان ولا ابطأ بل اطول واقصر ٭

(الثاني) انه قد تكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا ٭

(الثالث) ان الحركتين المختلفتين قد تتحدان في الزمان ومابه الاختلاف غير مابه الاتحاد ٭

(الرابع) ان الزمان يصلح ان يوجد فيه جزء من اجزاء الحركة السريعة والحركة لا تصلح لذلك فانه يقال السريع هو الذى يقطع المسافة في زمان اقصر ولا يصح ان يقال في حركة اقصر وحكم الحركة الفلكية هذه بعينها واذ قد اشرنا الى المذاهب الفاسدة في الزمان فلنشتغل بتحقيق المذهب الحق فيه ٭

﴿ الفصل الخامس والستون في اثبات الزمان ﴾

(وفيه حجتان) الاولى كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة واخرى مثلها على مقدارها من السرعة وابتدأتا معاً فانهما تقطعان المسافة معاً وان ابتدأت احداهما ولم تبتدء الاخرى ولكن تركتا معاً فان احداهما تقطع دون ما تقطع الاولى وان ابتدءا معاً بطئ وانفقا في الاخذ والترك وجد البطئ قد قطع اقل والسريع قد قطع اكثر واذا كان كذلك كان بين اخذ السريع الاول وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطوء معين وبين اخذ السريع الثاني وتركه امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة بحيث يكون هذا الامكان جزأ من الامكان الاول فاذاً كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان وفيه شكوك ثلاثة •

(الاول) انكم بنيتم اثبات الزمان على صحة امكان وجود حركتين تبتديان معاً وتنتهيان معاً وهذه المعية لا يمكن تفسيرها الا بالمعية في الزمان فاذاً لا يمكنكم اثبات الزمان الا بهذه المعية ولا يمكنكم اثبات هذه المعية الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور •

(الثاني) انكم بنيتم صحة دليلكم على صحة وجود حركتين احداهما اسرع والاخرى ابطأ والسرعة والبطوء لا يمكن اثباتهما ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم الدور ايضاً •

(والثالث) انكم لما حاولتم الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان له بداية فالزمان الماضي بداية فقلتم في الجواب عنه ان الزمان الماضي غير موجود بمجموعه في وقت من الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان فاذا كنتم تمنعون من صحة الحكم

بالزيادة والنقصان على هذا الامكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه فكيف تحكمون عليه الآن بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة ابانه وهل هذا الا تناقض ﴿

(والجواب) عن الاول والثاني لايتم الابان نقول ان العلم باصل وجود الزمان علم اولي بديهي والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجودا بل المطلوب منه حقيقته المخصوصة وهي كونه مقدار الحركة ولذلك قال الشيخ في النجاة اذا كان يوجد في هذا الامكان زيادة و نقصان فوجب ان يكون هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة فالشيخ ما انتج من قبول هذا الامكان للزيادة والنقصان كونه امرا وجوديا بل انتج منه كونه مقدارا مطابقا للحركة فظهر انه ليس الغرض من هذا البرهان اثبات اصل وجوده بل تحقيق ماهيته ﴿

(و اذا عرفت ذلك فنقول) العلم بابتداء الحركة وانتهائها وكونها سريعة وكونها بطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان والعلم بوجود الزمان اولي بديهي والذي يتبنى بحقيقته على هذه الامور هو تحقيق ماهية الزمان لا تحقيق وجوده ﴿

(واما الشك الثالث) فنقول انه لايلزم من ان يكون لمجموع اجزائه وجود ان لا يكون قابلا للزيادة والنقصان فانا نعلم ان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر منها الى نصف المسافة مع انه لاوجود لمجموع اجزاء الحركة فكذا هاهنا (ولكن يبقى على هذا ان يقال) اذا كان الامر كذلك فليحكم بان صحة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لاتتوقف على كونه موجودا وذلك مما يقدح في الاصول الكثيرة فليتفكر فيه ﴿

(ولنرجع) الى حيث مافارقناه فنقول هذا الامكان منقسم وكل منقسم مقدار اوذو مقدار فهذا الامكان لايعرى عن مقدار وليس هذا المقدار نفس

السرعة والبطوء لان الحركة من اول المسافة الى آخرها مساوية لنصف تلك الحركة في السرعة والبطوء ومخالفة لها في المقدار فاذاً مقدار هذه الحركة زائد على سرعتها وبطوئها (فنقول) هذا المقدار ليس هو مقدار المسافة لان المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا الامكان فان الذي يقطعه السريع مثلاً في نصف ساعة يقطعه البطيء في ساعة وقد تتحد المتحركات في هذا الامكان وتختلف في مقدار المسافة مثل ان الساعة الواحدة اذا قطع السريع فيها فرسخاً قطع البطيء فيها رمية وليس هو ايضاً مقدار المتحرك قال الشيخ في النجاة هذا المقدار لو كان مقدار المادة لكانت بزيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع كان اكبر واعظم هكذا قاله (وفيه نظر) لان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل هو في الاسرع اقل مما في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل (فاذاً الصحيح ان يقال) لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان تزداد المادة بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار في الابطأ اكثر فثبت ان هذا المقدار مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرك وهذا المقدار ليس امراً قائماً بنفسه لانه منقض وكل منقض فهو في موضوع كما بيت فاذاً هذا المقدار في الموضوع فلا يخلو اما ان يكون مقدار النفس الموضوع او لهيئة فيه والاول باطل والا لازداد الموضوع بزيادته وانتقص بانتقاصه فهو اذاً مقدار لهيئة فيه فلا يخلو اما ان يكون مقدار الهيئة قارة او لهيئة غير قارة والاول باطل فان مقدار الهيئة القارة لا بد وان يكون قاراً فهو اذاً مقدار عرض غير قار وهو الحركة وذلك هو المطلوب *

(الحجة الثانية) ان الشيء اذا كان له وجود مع عدم شيء آخر ثم صار ذلك

المعدوم موجوداً فاذا اعتبر الشيء الاول من حيث انه كان مقارناً لعدمه فهو بهذا الاعتبار يكون متقدماً عليه واذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجوده فهو بهذا الاعتبار معه،

(فنقول) نحن نعقل بالضرورة ان الاب متقدم على الابن بهذا المعنى فتقدمه عليه اما ان يكون هو نفس ذاته واما ان لا يكون والاول باطل لوجهين،

(اما اولا) فلان تقدم الاب على الابن امر اضافي واما ذات الاب وجوهره فليس امراً اضافياً،

(واما ثانياً) فلان جوهر الاب قد وجد مقارناً لجوهر الابن فيكون بهذا الاعتبار مع الابن لا قبله فاذاً جوهر الاب قد يوجد مع معية الابن واما قبليته على الابن فلا توجد مع معية له فاذاً قبلية الاب زائدة على ذاته (فنقول) هذه القبلية ليست من الاوصاف اللازمة لذاته لانا قد بينا ان ذاته قد توجد عند زوال هذه القبلية عنه وذلك عند كونه مقارناً لوجود الابن فاذاً كون قبلية الاب وصفاً زائداً على ذات الاب غير لازم له (فنقول) هذا الوصف ليس هو عبارة عن مجرد اعتبار وجود الاب وعدم الابن لانا اذا اخذنا وجود الاب مع العدم الذي حصل للابن بعد وجوده فهاهنا قد اعتبرنا وجود الاب وعدم الابن وليس الاب بهذا الاعتبار متقدماً على الابن بل هو متأخر عنه وبالجملة فاعتبار الوجود والعدم قد يكون موجباً للتقدم تارة وللتأخر اخرى فعلمنا بهذا ان اعتبار كون الاب متقدماً على الابن ليس هو اعتبار وجود الاب وعدم الابن كيف كان فاذاً هذه القبلية وصف زائد على وجود الاب وعدم الابن وهو وصف اضافي يستدعي محلاً وقد بينا ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما فاذاً ذلك لغيرهما

فان كان عروض القبلية والبعدية للغير فذلك الغير ليس لذاته بل بسبب غيره فعلى كل حال لابد وان ينتهي الى مايكون عروض القبلية والبعدية له لذاته لاستحالة التسلسل ولا نعني بالزمان الا الذى يكون جزء منه لذاته قبل جزء منه وجزء منه لذاته بعد جزء منه على معنى ان الشيء الذى يكون موصوفا بالقبلية يستحيل لما هو هو ان يصير بعد والشيء الذى يكون موصوفا بالبعدية يستحيل ان يكون قبل واما سائر الاشياء فكل ما كان منها مطابقا للجزء القبل من الزمان كان قبل وما كان منها مطابقا للجزء البعد من الزمان كان بعد فالاب لما طابق وجوده وجود الجزء المتقدم من الزمان كان متقدما والابن لما طابق وجوده وجود الجزء المتأخر من الزمان كان متأخرا حتى لو كان الحاصل في الجزء المتأخر من الزمان حاصلا في الجزء المتقدم منه مثلا الانسان الذى وجد في الزمان المتأخر كان وجد في الزمان المتقدم والانسان الذى وجد في الزمان المتقدم كان وجد في الزمان المتأخر كان الانسان المتقدم متأخرا او كان الانسان المتأخر متقدما واما الزمان فانه يستحيل ان ينقلب الجزء المتقدم منه متأخرا والجزء المتأخر منه متقدما ، واذ قد فرغنا من اثبات الزمان فلنتكلم في احكامه ٠

﴿ الفصل السادس والستون في ان الزمان يستحيل ان يكون له طرف بالفعل ﴾

(زعموا) ان الزمان لا يمكن ان يكون له بداية ونهاية لوجوه خمسة (الاول) ان كل ما كان محدثا حدوثا زمانيا فان وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست هي نفس العدم الذى حكم عليه بالقبلية فقط لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد وليست هي ايضا نفس الوجود والعدم من غير اعتبار شيء آخر لان العدم قد يحصل للشيء بعد وجوده وليس ذلك العدم

قبل

الفصل السادس والستون في ان الزمان يستحيل ان يكون له طرف بالفعل

قبل فاذاً كون العدم قبل هو ان عدم الشيء مقترن بزمان ووقت ثم وجد ذلك الشيء عقيب تقضي ذلك الوقت فاذاً قبل الزمان زمان باعتباره يكون العدم الذي فيه قبلا للزمان فاذاً الزمان ليست لكليته بداية وكذلك ايضاً ليست لكليته نهاية والا لكان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية عبارة عن حصول عدمه في زمان متأخر عن زمان وجوده فبعد الزمان زمان فاذاً ليست لمطلق الزمان نهاية ولما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة يجب ان يكون كالقول في الزمان *

(وعند هذا) قال المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به *

(فان قيل) هذا تمسك بالالفاظ والاصطلاحات ونحن بالحقيقة لا نسمي العدم السابق قبل بل القبلية هناك مقدرة كما انا نتوهم ان خارج العالم حيز وان كان ذلك بالحقيقة وهما كاذبا *

(فنقول) ان هذا تطيل للنفس بالاماني فان العقل يدرك ببداهته ترتبا بين العدم والوجود وليس ذلك الترتب بالعلية لان العدم لا يكون علة للوجود ولان العلة والمعلول لا يستحيل تقارنهما دفعة والعدم والوجود يستحيل تقارنهما دفعة ولا بالطبع ايضاً لهذا الكلام وظاهر انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان *

(وبالجملة) فنحن لا نعني بالزمان الا هذا النوع من الترتب فان لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدمه وهو المطلوب وان حصل كان الترتب الزماني حاصلا (واما الفرق) بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فظاهر لان الحيز في كونه متناهيا لا يتوقف على حصول

والجسم

سبق خارج عنه واما في كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم *

(فان قيل) تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ليس بالعلية ولا بالطبع والا لزم ان يكون الجزء المتقدم مخالفا للجزء المتأخر ويلزم منه المحالات المذكورة في الفصول السابقة ولا ايضا بالشرف والمكان ولا ايضا بالزمان والا لزم التسلسل فهو اذا نوع آخر لا يقتضي الزمان فاذا عقل هذا النوع من التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا آخر فليعقل ذلك ايضا في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا وسيأتي حله في الوجه الثاني *

(الثاني) قالوا كل محدث فان وجوده سابق على عدمه فاما ان يكون معنى هذا السبق هو وجوده فقط فذلك باطل لانه موجود مع الخلق وكونه متقدما على الخلق لا يبقى عند كونه مع الخلق واما ان يكون معناه وجوده وعدم الحوادث فقط فذلك ايضا باطل لان الحوادث قد تكون معدومة بعد ولم يصح ان يقال بحسب هذا الاعتبار ان الخالق قبل الخلق فاذا المفهوم من هذا السبق شيء ثالث وهو انه كان موجودا مع زمان لم توجد فيه هذه الحوادث ثم وجدت هذه الحوداث بعد تقضي ذلك الزمان وهذا التقدم ثابت لله تعالى من الازل الى الابد فهذا الزمان موجود من الازل الى الابد *

(فان قيل) هذا يوجب ان يكون الزمان زمانيا وان يكون الله تعالى زمانيا وكلاهما ممتنع (بيانه) ان الله تعالى كان من غير هذا اليوم ثم كان مع هذا اليوم وكل ذلك يوجب ان يكون كونه مع اليوم بسبب زمان فيكون للزمان زمان وللبارى تعالى زمان وهو محال *

(وجوابه) ان تقدم البارى تعالى على الزمان المعين ذلك ايضا بسبب الزمان

ه فان فاعل وجوده

لان

لان الزمان المعين لما لم يكن موجودا في الازمنة المنقضية مع الباري لاجرم انه كان الباري متقدما عليه واما التسلسل الباطل فغير لازم لان كل زمان متأخر فهو انما كان متأخرا لانه لم يوجد مع الباري في الزمان المتقدم وذلك يوجب ان يكون الحكم على كل زمان متأخر بكونه متأخرا موقوفا على وجود زمان آخر قبله والتسلسل على هذا الوجه غير باطل بل هو نفس المذهب •

(فان قيل) التسلسل لازم من وجه آخر وهو انه اذا كان تقدم الباري على الزمان المعين لاجل الزمان لزم ان يكون معيته مع الزمان لاجل زمان آخر فيلزم منه ازمنة غير متناهية يحيط بعضها بالبعض دفعة وهو محال •

(فنقول) كون الزمان مع الباري لو ثبت ثبت له لنفسه لا لامر منفصل ولهذا المعنى لا يعقل الوقت المعين واقعا الا على ذلك الوجه فان الساعة لا تتصور الا الساعة ويستحيل وقوعها قبل هذه الساعة او بعدها فانها لو حدثت لا حين ما حدثت لم تكن هذه الساعة هذه الساعة بل غيرها فظهر ان وقوعها كاوقت من الواجبات ووقوعها يقتضي المعية مع الباري فاذاً الوقت المعين المقارن لوجود الباري مقارن له لذاته لا لامر منفصل فاذاً لا يلزم التسلسل في الازمنة واما سائر الحوادث التي يحكم عليها بالمعية والتقدم والتأخر فليست معيتها لذاتها وعينها فان كل شيء سوى الزمان يفرض وقوعه مع الباري امكن ان يتصور ذلك الشيء بعينه قبله او بعده فظهر ان كون الزمان مع الباري لا يقتضي زمانا آخر وان كون سائر الحوادث مع الباري يقتضي زمانا محيطا (وهذا هو الجواب) عن الاشكال على الوجه الاول وذلك لان كل جزء من الزمان يقال له انه تأخر عن جزء آخر فانما يقال له انه متأخر لانه لم يوجد مع الجزء السابق من الزمان فهاهنا ايضا لم يظهر معنى التقدم والتأخر الا عند وجود الزمان •

(فان قيل) لزم ان يكون ذلك التقدم بسبب زمان آخر (فجوابه) ماذكرنا من انه متى كان التقدم و التأخر في الزمان من لوازم ماهيته لم يحتج الى زمان آخر واما سائر الحوادث فلما لم تكن معيتها وتقدمها وتأخرها لماهياتها لزم ان يكون بسبب آخر مغاير لها ٭

(فان قيل) فالزمان اذا كان لذاته متقدما و متأخرا وكل ماكان كذلك فهو من مقولة المضاف فالزمان مجرد اضافة (فنقول) ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر بل هو مقدار قابل للزيادة والنقصان يقتضي التقدم والتأخر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم وهو مقدار متصل ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا للتقدم والتأخر وفرق بين مالا وجود له الا مجرد كونه متقدما ومتأخرا و بين ماله وجود آخر مغاير لذلك الا ان ذلك الوجود لما هو هو يقتضي هذين الوصفين (وقوله) يلزم ان يكون البارى زمانيا فنقول لما بينا ان الزمان لذاته لا لغيره مع البارى لم تكن معية البارى مع الزمان محتاجة الى زمان آخر لان المعية انما تثبت من الجانبين فاذا استغنى احد الجانبين عن زمان آخر محيط به فكذلك الجانب الآخر يكون مستغنيا عنه فهذا يمكن ان يقال في هذه الشكوك (وحاصله) ان الزمان لذاته متقدم بعضه على البعض فحينئذ يعود ذلك الشك وهو ان اجزاءه لا بد وان تكون متخالفة بالماهية وتعود المحالات التي ذكرناها قبل ذلك فليتفكر فيه ٭

(الثالث) ان المحدث هو الذي لم يكن ثم كان فقولنا لم يكن اما ان يكون اشارة الى عدمه بالقياس الى مدة منقضية واما ان يكون بالقياس الى مجرد العدم الصرف وهذا الثانى محال لانه لو كان العدم بالقياس الى العدم الصرف حدوثا لكان البارى تعالى حادثا لانه معدوم في المعدوم فعلمنا ان قولنا لم يكن

اشارة الى عدمه بالقياس الى مدة منقضية والممكنية ثابتة للمحدث من الازل فالمدة ثابتة من الازل.

(الرابع) لو كان الزمان محدثاً لكان اما ان تميز حين حدوثه عما ليس هو حين حدوثه واما ان لا يتميز ومحال ان لا تميز لانه يلزم ان يكون حدوثه مقارناً للاحدوثه وهو محال وان كان متميزاً فلا يخلو ذلك التميز اما ان يكون مترتباً على الحدوث وهو محال لان صحة حدوثه مترتبة على امتياز حين حدوثه عن حين لا حدوثه فلا يجوز ان يكون امتياز احد الحينين عن الحين الآخر موقوفاً على الحدوث والا لزم الدور فاذاً الحينان متميزان بانفسهما وما كان كذلك فهو امر موجود ولانه قابل للاقل والاكثر والانقص والازيد فهو كم متصل غير قار الذات فاذاً الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً.

(فان قيل) العالم اذا كان متناهيا كان له حيز معين و ليس تعين ذلك الحيز بسبب وجود العالم لان وجود العالم موقوف على تعين ذلك الحيز فاذاً ذلك الحيز ممتاز في نفسه عن سائر الاحياز فاذاً الاحياز الفارغة امور وجودية متقدرة منكمة فتكون جسما او جسمانيا فتكون الاجسام غير متناهية وحله في البرهان الخامس.

(الخامس) لو كان الزمان حادثاً لكان فرض حركتين متفاوتتين تنتهي احداهما الى ابتداء العالم بعشر دورات والاخرى تنتهي بعشرين دورة اما ان يكون ممكنا او ممتنعاً فان امتنع فذلك الامتناع ان كان عائداً الى القدر لزم انتقال الشئ من الامتناع الى الامكان وان كان عائداً الى القادر لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما ممتنع فاذاً هذا الفرض ممكن فلا يخلو اما ان يمكن ان تبتدئ الحركتان العظمى والصغرى وتنتهيا معا اولا يمكن وظاهر ان ذلك

غير ممكن والا لما كانت احداهما اعظم من الاخرى وقد فرض كذلك فاذاً قبل حدوث العالم امتداد لا يمكن ان يحصل فيه الا عشر دورات وامتداد آخر ازيد من الاول بحيث يمكن ان يحصل فيه عشرون دورة وذلك الامتداد لا محالة يكون امراً وجودياً قابلاً للزيادة والنقصان فيكون كما وقد دللنا على ان مثل هذا الامر يجب ان يكون مقدار الحركة والحركة من عوارض الجسم فيلزم من قدم هذه الهيئة قدم الحركة والجسم.

(فان قيل) ان تقدير حركتين وامكان وجودهما لا يقتضيان الامكان وجود الزمان فكيف حكمتم بانه لا بد وان يكون الزمان موجوداً (فنقول) الحركة وان كانت غير موجودة الآن امكانها محقق وان امكانها على الوجه المفروض امكان قابل للتقدير فان الحركة العظيمة المفروضة يمتنع وقوعها في المدة التي تقع فيها الحركة الصغيرة والتفاوت بين المدتين حاصل سواء وجدت الحركتان او لم توجد افنحن نستدل بامكان وجود الحركتين على وجود المدتين ثم بعد ذلك نستدل بوجود المدة على وجود الحركة.

(فان قيل) يمكننا ان نتصور كرة محيطة بالعالم بحيث يكون بين سطحها الظاهر وسطحها الباطن المماس للسطح الذي هو الآن السطح الاعلى من العالم ذراع ويمكننا ان نتصور بحيث يكون بين سطحيها ذراعان وهذا المفروض ان كان ممتنعاً لزم انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان وانتقال الخالق من العجز الى القدرة واذا كان ممكناً فلا يخلو اما ان يوجد الجسم العظيم في حيز الجسم الصغير وهو محال لانه حينئذ لا يبقى التفاوت في المقدار وقد فرض كذلك او لا يمكن فحينئذ تتحقق خارج العالم امتدادات قابلة للتقدير فيكون كماً واذا كم فيكون خارج العالم جسم فالاجسام غير متناهية وكل ما ذكرتموه في دفع

هذا الكلام فنحن نذكره في دفع حجتكم *

(فنقول) ان الكرتين المحيطتين بالعالم على الوجه المفروض محال فلا جرم انه ادى الى المحال وقولكم يلزم منه انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان فهو مغالطة لان جسما آخر اعظم من العالم لما كان ممتنعا فهو ممتنع ابدا (فان قيل) تقدير وجود الحوادث قبل ان حدثت لو لم يكن ممكنا وكان ممتنعا لزم دوام امتناعها والا فقد انقلب الشيء الذي كان ممتنعا الى الامكان وهو محال (فهو بعينه) جواب عن الشك الثاني الوارد على الوجه الرابع *

(واحتج المثبتون للزمان) اولا وثانيا بامور سبعة (اولها) ان الحوادث الماضية تتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فالحوادث الماضية بداية (بيان الصغرى) من وجوه اربعة *

(اما اولا) فلان الحوادث الماضية التي الى زمان الطوفان اقل من الحوادث التي الى زماننا بمقدار ما بين الطوفان وزماننا *

(واما ثانيا) فلان الدورات الماضية اما ان تكون وترا او شفعا وكيف ما كان فهو ناقص عن العدد الذي فوقه *

(واما ثالثا) فلان عودات القمر) لا شك انها اكثر من عودات زحل والمشترى *

(واما رابعا) فلان الدورات الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الابدان البشرية الماضية غير متناهية فكانت النفوس البشرية غير متناهية لاستحالة التناسخ فكانت النفوس البشرية الموجودة في زماننا غير متناهية لوجوب بقاء الانفس البشرية لكن عدد النفوس الموجودة في زماننا قابل للزيادة والنقصان فان النفوس التي كانت موجودة في زمان الطوفان لا شك انها اقل

) دورات القمر

عددا من عدد النفوس التي وجدت في زماننا وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فالنفوس البشرية الموجودة متناهية *

(ثم يستدل) بتناهيها على تناهي الابدان وبتناهي الابدان على تناهي الحركات والمحركات وتناهي كل العالم واما بيان ان كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه فقد زعموا ان العلم بذلك اولي بديهي *

(وثانيها) لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء مالا نهاية له وما يتوقف على انقضاء مالا نهاية له استحال وجوده فكان يلزم ان لا يوجد الحادث اليومي فلما وجد علمنا ان الحوادث الماضية متناهية *

(وثالثها) ان كل واحد واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول كما ان كل واحد واحد من الزنوج لما كان اسود وجب ان يكون الكل سودا *

(ورابعها) ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية بلا نهاية لكان مالا نهاية له متناهيا وذلك محال *

(وخامسها) ان الازل اما ان يكون قد وجد فيه حادث اولم يوجد والاول محال لان ذلك الحادث يكون مسبوقا بالعدم والازل لا يكون مسبوقا بالعدم وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل فقد اشرنا الى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجودا فاذاً كل الحوادث مسبوق بالعدم *

(وسادسها) ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهياً فالحوادث الماضية يجب ان تكون متناهية *

(وسابعها) و بالغير

(وسابعها) ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فاذا فرضنا جسما قديماً و فرضنا حوادث لا اول لها لزم ان لا يكون ذلك الجسم متقدماً على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها ومحال ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم حكماً واحداً .

(قالت الفلاسفة) الجواب عما ذكروه اولا من وجوه ثلاثة (الاول) ان المحكوم عليه بالزيادة و النقصان اما كل الحوادث واما كل واحد واحد منها والاول محال لان الكل من حيث انه كل غير موجود لا في الخارج ولا في الذهن على ما بيناه في باب اللانهاية وما لا يكون موجودا امتنع ان يكون موصوفا بالاوصاف الثبوتية من الزيادة والنقصان وغيرهما لما بينا في باب الوجود ان ما لا يكون ثابتا في نفسه لا يمكن ان يكون موصوفا بالاوصاف الثبوتية .

(الثاني) وهو انا بينا في باب تناهي الاجسام ان الشيء اذا كان متناهيا من جانب وغير متناه من جانب آخر فاذا ضم الى الجانب المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة انما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الآخر فلا يصير الجانب الآخر متناهياً (الا ان يقال) انا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الجانب المتناهي من الناقص فلا بد وان يظهر التفاوت من الجانب الآخر ولكنا اذا سلمنا لهم صحة هذا التطبيق فانه لا يصح تطبيق طرف الزائد على طرف الناقص الا بوقوع فضلة عددية في الزائد ومع ذلك فمن المحتمل ان يمتد الزائد مع الناقص ابدا من غير ان ينقطع الناقص بل يبقى ابدا مع الزائد لتلك الفضلة العددية

(وتمام تقرير ذلك) قد مضى فى باب تناهى الاجسام *

(الثالث) المعارضة باربعة امور (اولها) ان صحة حدوث الحوادث من الازل الى الطوفان اقل من صحتها من الازل الى زماننا هذا؛ مع انه لا يلزم تناهى الصحة (وثانيها) ان صحة حدوث الحوادث من الطوفان الى الابد اكثر من صحة حدوثها من الآن الى الابد مع انه لا يلزم تناهى هذه الصحة في جانب الابد (وثالثها) ان تضعيف الالف مرات غير متناهية اقل من تضعيف الالفين مرات غير متناهية (ورابعها) ان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته مع ان كل ذلك غير متناه *

(والجواب عما ذكروه ثانيا) انه اما ان يعني بالتوقف المذكور ان يكون امران معدومان في وقت وشرط وجود احدهما في المستقبل ان يوجد المعدوم الثاني قبله فان كان الامر على هذا فقد وجدنا امرا معدوما ومن شرط وجوده ان توجد امور بغير نهاية في ترتيبها وكلها معدومة فيبتدى في الوجود من وقت ما اعتبر هذا الاشتراط فالذي يكون كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود (واما ان عنى) بهذا التوقف انه لا يوجد هذا الحادث الا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ثم ادعى ان التوقف بهذا المعنى محال فهذا هو نفس المطلوب فان النزاع ما وقع الا فيه *

(والجواب عما ذكروه ثالثا) انه لا يلزم من ثبوت الاول لكل واحد ثبوت الاول للكل اذ من الجائز ان يكون حكم الكل مخالفا لحكم الآحاد لان كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة فكل واحد من الاجزاء ليس بكل مع ان كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع ان مجموعها مستغرق لكل اليوم (بل نقول) . . كل من حيث

هو كل يستحيل ان يكون مساويا لجزئه من حيث هو جزء والا لم يكن احد هما كلا والآخر جزأ ولما المثال الواحد فلا يكفي لانا لاندعي ان حكم الجملة يجب ان يكون مساويا لحكم الآحاد حتى يضرنا المثال الواحد(١) بل نقول ذلك التساوي قد يكون وقد لا يكون والامر فيه موقوف على البرهان *

(والجواب عما ذكروه رابعا) ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من احد الجانبين لا ينافي اللانهاية من الجانب الآخر والدليل عليه الصحة فانه لا بداية لها مع انها قد تناهت الينا وكذلك حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع انها في جانب البداية لها نهاية *

(والجواب عما ذكروه خامسا) وهو قولهم الازل هل وجد فيه حادث ام لا (فنقول) الازل ليس حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الاولية فالحادث بالزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه في الازل فاما قولهم لئن لم يقع شيء من الحوادث في الازل فقد اشرنا الى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجودا (فنقول) قد بينا ان الازل ليس وقتا مخصوصا حتى يقال بان ذلك الوقت قد خلا عن الحوادث بل الازل عبارة عن نفي الاولية فقولنا الازل لم يوجد فيه شيء من الحوادث معناه ان نفي الاولية لم يوجد فيه شيء من الحوادث اي كل واحد من الحوادث مسبوق بالعدم فلم قلتم انه لما كان كل واحد منها مسبوقا بالعدم وجب ان يكون الكل كذلك فان النزاع ما وقع الا فيه (و الذي يحسم مادة هذا الوهم) ان نعارضه بالصحة فنقول صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة في الازل لمكن حدوث حادث ازلي وذلك محال وان لم تكن فللصحة مبدء واول وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في ان الصحة لا بداية لها

(١) في نسخة يضرب المثال الواحد ١٢

لم يكن قادحا في هذه المسئلة ههنا *

(والجواب عما ذكروه سادساً) من ان ماد خل في الوجود فقد حصره الوجود فهو ان المراد بالحصر ان يكون للشئ طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا اما لم قلتم انه يلزم من ذلك ان يكون محصورا من الطرف الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث *

(والجواب عما ذكروه سابعاً) من انه يلزم ان لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها فنقول ان عنيتم به ان يكون موصوفا بوجود كل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل واحد من الاوقات يكون موصوفا بواحد من تلك الحوادث فهو في ذلك الوقت لا يكون موصوفا بعدم ذلك الحادث حتى يلزم التناقض بل يكون موصوفا بعدم سائر الحوادث والتناقض انما يلزم اذا كان الشئ موصوفا بالحادث المعين وبعدم ذلك الحادث معا واما ان كان في ذلك الوقت موصوفا بوجوده وبعدم غيره فاي تناقض فيه فهذا جملة ماقيل في هذه المسئلة *

﴿ الفصل السابع والستون في حقيقة الآن ﴾

(اعلم ان الآن) قد يفرض على وجهين (احدهما) ان يكون حصوله فرعا على حصول الزمان (وثانيهما) ان يكون حصول الزمان فرعا على حصوله اما الآن بالمعنى الاول فهو الذي اذا وجد الزمان ثم فرض فيه حد وفصل فانه يكون ذلك الحد طرفا للزمان وهو الآن ثم النظر في كيفية وجود هذا الآن ثم في كيفية عدمه اما كيفية وجوده فقد عرفت ان الزمان مقدار متصل وكل مقدار متصل فانه يكون قابلا للتقسيمات الغير المتناهية على ما ستعرف

(الفصل السابع والستون في حقيقة الآن)

وتلك التقسيمات لا تكون موجودة بالفعل بل هي انما تحصل عند احد اسباب ثلاثة الاول القطع والثاني اختلاف العرضين والثالث الوهم (فنقول) انه يمتنع حصول القطع في الزمان لما عرفت انه يستحيل ان يكون للزمان بداية ونهاية وانقطاع فاذا الآن يستحيل ان يكون له حصول بالفعل بل حصوله انما يكون على احد الوجهين الآخرين وذلك اما بموافاة الحركة حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع اوغروب واما بحسب فرض الفارض ثم ليس شيء من ذلك احداث فصل في ذات الزمان نفسه بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الامور كحصول الانقسام في الجسم اما بسبب اختلاف الاعراض النسبية مثل اختلاف موازيين اوممامين واما بسبب الفرض والتوهم *

(واما كيفية عدمه) فاعلم ان الكلام فيه مبني على مقدمة وهي ان الشيء اذا كان موصوفا بوصف في زمان ثم صار موصوفا بوصف آخر في زمان يتلو الزمان الاول فهل يكون في الآن الفاصل بين ذينك الزمانين موصوفا باحد ذينك الوصفين ام لا فان كان موصوفا باحدهما فهل هو موصوف بالوصف الاول ام بالوصف الثاني *

(فنقول) الوارد لا يخلو اما ان يكون مما يمكن حصوله دفعة او لا يمكن فان امكن ذلك كان الشيء في الآن المشترك موصوفا به وذلك مثل التربيع اذا ورد على شكل آخر فان الآن الفاصل بين الزمانين يكون الشيء فيه موصوفا بالتربيع ومثل الصور المتعاقبة فان المادة في الآن الفاصل بين الزمانين تكون موصوفة بالصورة الواردة فان الصورة الاولى لو كانت باقية لكان الزمان زمان الصورة الاولى فلا يكون هناك زمانان يفصل بينهما آن واما ان عدمت تلك الصورة في ذلك الآن ولم توجد فيه الصورة الثانية فقد خلت

المادة عن الصورة و ذلك محال فثبت ان المادة في ذلك الآن تكون موصوفة بالصورة الواردة و اما ان كان الوارد مما لا يمكن حصوله دفعة فذلك الآن الذي هو ابتداء حصوله يكون خاليا منه و يكون فيه نقيض الحالة الاولى مثل ان الشيء اذا كان مماسا فاذا تحرك كانت حركته معدومة لتلك المماسة فبين زمان المماسة وزمان الحركة آن يكون الجسم في ذلك الآن موصوفا بنقيض المماسة و هو اللا مماسة و لا يكون موصوفا بالحركة ولا بالسكون لاستحالة حصولهما في الآن •

(واذا عرفت) هذه المقدمة فلنتكلم في كيفية عدم الآن فان لقائل ان يقول هذا الآن اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون يسيرا يسيرا واما ان يكون دفعة فان كان يسيرا يسيرا كان منقسما فيكون زمانا لا آنا هذا خلف وان كان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مقارنا لآن وجوده وهو ظاهر الاستحالة واما ان يكون متراخيا عنه وحينئذ لا يخلو اما ان يكون بين الآنين متوسط فحينئذ يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط وهو محال واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآنين ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول و يلزم منه تركيب الزمان من الآنات المتتالية •

(وجوابه) ان الغلط في قولكم عدم الآن اما ان يكون يسيرا يسيرا و اما ان يكون دفعة فان هذين القسمين باطلان والحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث و هو الصحيح •

(فان قيل) هب ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده و لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فاذا ابتداء عدمه اما ان يكون يسيرا يسيرا

واما ان يكون دفعة ويعود الاشكال بعينه *

(فجوابه) ان ابتداء عدم ذلك الآن هو نفس وجود ذلك الآن فاما ان يقال انه له ابتداء عدم يكون هو في ذلك الابتداء معدوما فذلك محال وقد عرفت انه لا يجب في كل شئ ان يكون له ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء تكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون *

(فان قيل) هب ان ما يتقدر بالزمان لا يتحصل في الآن الذي هو اول ذلك الزمان لكن اللاوجود ليس مما لا يتقدر الا بالزمان فان بعض الاشياء قد ينعدم في الآن بل الحق ان كل شئ فانه انما يعدم في الآن على ما بيناه في اول هذا الباب فان تغير المستمر في الزمان عبارة عن حدوث انواع متعاقبة مختلفة بالماهية ولا يوجد كل واحد منها الا آنا واحدا وينعدم فيه واذا ثبت ذلك ظهر ان يكون للاوجود اول يتحقق فيه كونه لا وجود فاذاً يكون لعدم ذلك الآن بداية يتحقق فيها عدمه *

(فنقول) انما منعنا من ان يكون لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوما فليس منعنا ذلك لاجل ان طبيعة العدم لا تتقرر في الآن بل كان الغرض منه بيان انه لا يجب في كل شئ ان يكون له بداية تكون ماهيته محصلة في تلك البداية ولما ثبت ان ذلك معقول في الجملة فها هنا لا يمكننا ان نجوز لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوما الا بعد تجويز تالي الآنات وذلك هو المصادرة على المطلوب الاول فاندفع الاشكال * هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا الموضع *

(ثم انه وقع) في هذا الموضع من كلام الشيخ في الشفاء ما فيه بعض الشبهة فانه قال وانت ستعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول

ان هو متحرك فيه اوساكن اومتكون اوفاسد اذ الزمان ينقسم بالقوة الى غير النهاية هذه عبارة الشيخ *

(فاقول) اما انه ليس للمتحرك اوالساكن اول آن يكون فيه متحركا اوساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون اوالفاسد اول آن يكون فيه فاسدا اومتكونا فليس الامر كذلك فان الكون والفساد انما يكونان بحدوث الصور وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصور وعدمها انما يكون دفعة في الآن لا في الزمان واذا كان كذلك ثبت ان هذا الكلام ليس كما ينبغي (فهذا كله) نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان فان الزمان لما وجد فرض له حد وطرف فذلك الحد والطرف هو هذا الآن الذي تكلمنا فيه *

(واما الآن الذي) يتفرع على حصوله حصول الزمان فهو ان المسافة والحركة والزمان امور متطابقة اما المسافة فانه يمكننا ان نتصور نقطة يفعل الخط بسيلانها وحركاتها واما الحركة فقد عرفت ان الامر الوجودي منه في الخارج هو الكون في الوسط ثم ان هذه الحقيقة تفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع فاذا كان الامر في المسافة والحركة كذلك فهل في الزمان شيء غير منقسم يكون ذلك الشيء فاعلا للزمان بسيلانه ام لا فان كان الامر كذلك كان ذلك الشيء من الزمان والكون في الوسط من الحركة والنقطة من المسافة امورا ثلاثة متطابقة فيكون ذلك الشيء فاعلا للزمان بسيلانه ويكون الكون في الوسط فاعلا للحركة بمعنى القطع بسيلانه وتكون النقطة فاعلة للمسافة بسيلانها ثم كما ان النقطة الفاعلة للخط غير النقطة التي يتوهم حصولها فيه بعد حدوثه فكذلك الآن الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه بعد حصوله والآن الفاعل للزمان بسيلانه ليس اعتبار ذاته هو اعتبار كونه آنا فانه انما يكون

آ بالاجل الزمان الذى حصل من حركته وصار متحددا به *

﴿ الفصل الثامن والستون فى ان الآن كيف يعد الزمان ﴾

(قد عرفت) ان الزمان متصل واحد والمتصل الواحد لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزية انما تحصل باحداث فصول فى ذلك المتصل فان الفصول اذا حدثت في المتصل صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشىء من اجزائه فالخط الواحد اذا اريد تعديده فلابد ان نفرض فيه نقط حتى يصير الخط بسبب ذلك منقسماً الى اجزاء فحينئذ يعد كل ذلك الخط باحد تلك الاجزاء فالنقطة تكون عادة للخط لانه لولا حصول تلك النقطة لما حصل التعديد فتلك الانقسام عادة للخط *

(واذا عرفت) ذلك في الخط فتصور مثله فى الزمان فان الزمان اذا فرض فيه آن ينقسم الى جزئين احدهما متقدم والآخر متأخر فتعديد الآن للزمان كتعديد النقط للخط وتعديد الجزء المتقدم او الجزء المتأخر للزمان كتعديد اجزاء الخط لذلك الخط *

(واعلم) ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فلانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل *

(ويجب) ان يعلم انه من حيث انه فاصل يكون واحدا بالذات واثنين من حيث الاعتبار لانه اذا اخذ من حيث هو يقسم الزمان الى الماضي والمستقبل كان نهاية للماضي وبداية للمستقبل ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية فقد حصلت الاثنينية في الاعتبار وان كان هو في ذاته واحداً واما ان اعتبر من حيث انه واصل فانه يكون واحدا بالذات وواحدا بالاعتبار

لانه باعتبار انه واحد يكون مشتركا بين الجزئين *

﴿ الفصل التاسع و الستون في كيفية تعلق الزمان بالحركة ﴾

(الفصل التاسع والستون في كيفية تعلق الزمان بالحركة)

(قد عرفت) ان الحركة يجب ان تكون قابلة للقسمة الى غير النهاية وعرفت ان تلك القسمة لابد وان لا تكون موجودة بالفعل بل لا يمكن ان تكون الا بالقوة فاذاً الحركة تكون متصلة ولكن كونها متصلة ليس وصفا ذاتيا لها لانا نعقل حركة غير متصلة مثلا اذا فرضنا وجود الجزء الذي لا يتجزى ثم فرضنا وجود جزئين مثلا صفين امكننا ان نتصور الحركة من احد الجزئين الى الآخر فقد تصورنا الحركة هناك مع انها لا تكون متصلة لانها بحسب الفرض المذكور لا تكون قابلة للقسمة ولما عقلنا حركة غير متصلة علمنا ان الاتصال ليس وصفا ذاتيا ثابتا للحركة بل هو امر خارج عن ماهية الحركة *

(فنقول) ان هذا الاتصال انما ثبت للحركة بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لحصول اتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة *

(فالحاصل) ان الحركة اذا اخذت مع اتصال المسافة التي هي واقعة فيها كانت متصلة فالمسافة علة لا لوجود الحركة بل لكونها متصلة متى كانت موجودة واما كون الزمان متصلا فليس ذلك لعلة لان ماهيته وذاته هو هذا الاتصال والماهيات لا تعلل بل هو في وجوده يستدعي علة و ليست علته هي اتصال المسافة فقط لان المسافة اذا تحرك المتحرك فيها ووقف ثم ابتدأ من هناك بالحركة فهناك اتصال المسافة موجود ولا يكون اتصال الحركة موجودا بل

علة

علة وجود الزمان هو اتصال المسافة بتوسط اتصال الحركة و المعنى بذلك ان اتصال المسافة من المسافة من حيث انها صارت علة لاتصال الحركة هو علة لوجود الزمان فهذا هو وجه تعلق الزمان بالحركة *

﴿ الفصل السبعون في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدر كل واحد منهما بالآخر ﴾

(اما تعدد) كل واحد منهما بالآخر فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث هو للحركة هو علة لوجود الزمان فلا شك ان وجود الحركة في الجزء المتقدم من المسافة قد يكون علة لوجود الجزء المتقدم من الزمان ووقوع الحركة في الجزء المتأخر من المسافة علة لوجود الجزء المتأخر من الزمان فالحركة تعدد الزمان على معنى انها توجد اجزاء الزمان وهي المتقدم والمتأخر والزمان يعد الحركة من حيث انه عدد الحركة *

(مثال ذلك) ان ذوات الناس ووجوداتهم هي اسباب وجود عشيرتهم و اما وجود عشيرتهم فليس سببا لوجود ذواتهم بل لصيرورتهم معدودين بهذا العدد *

(واما تقدر) كل واحد منهما بالآخر فالزمان يقدر الحركة على وجهين (احدهما) انه يجعلها ذات قدر (وثانيهما) انه يدل على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان على معنى انها تدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتأخر وبين الامرين فرق واما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال وتارة مثل ما تدل المسافة على قدر الحركة وتارة مثل ما تدل الحركة على قدر المسافة فيقال تارة مسيرة فرسخين وتارة مسافة رمية لكن الذي يعطى المقدار الاخير هو احدهما وهو الذي له لذاته قدر ولان الزمان متصل

(الفصل السبعون في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدر كل واحد منهما بالآخر)

في جوهره يصلح له ان يقال طويل وقصير ولانه عدد بالقياس الى المتقدم والمتأخر يصلح ان يقال له قليل وكثير *

﴿ الفصل الحادي والسبعون في كيفية عروض الانقسام واللانهاية للزمان والحركة ﴾

(لما كان الزمان) كما متصلا بذاته كان مستعدا بذاته للقسمة الوهمية الى غير النهاية واما خروج ذلك الى الفعل فبسبب الحركة على ما بيناه فالحركة علة لوجود الزمان وليست علة لاستعداده لانقسامه بل ذلك من لوازم ذاته كما ان من اوجد العشرة فهو لم يوجد كون العشرة زوجا فان الزوجية لازمة للعشرية لذاتها ثم وقوع الانقسام بالفعل على النحو المذكور فهو بسبب الحركة واما كون الحركة غير متناهية فقد عرفت ان اللانهاية انما تعرض بالذات للمقدار فالحركة كونها غير متناهية بسبب مقدار وليس ذلك هو مقدار المسافة فان المسافة متناهية فاذاً ذلك بسبب الزمان فالحركة علة لوجود الزمان والزمان ليس علة لوجود الحركة بل لكونها غير متناهية فيكون المعلول علة لان يعرض لعلته شيء من العوارض والحركة علة لوجود الحركة فهو علة لولي لوجود الزمان

﴿ الفصل الثاني والسبعون في الامور التي توجد في الزمان ﴾

(قد عرفت) ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يوجد ان الا للحركة اولا وبالذات ولذي الحركة ثانيا وبالعرض وايضاً فقد يقال لانواع الشيء واجزائه ونهاياته انها فيه فالآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد في العدد والساعات والايام كالاثنين والثلاثة في العدد والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما السكون

فهو

فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين تكتنفانه فيحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلاجرم يتوهم وقوعه في الزمان •

(وقد عرفت) ان الزمان متعلق في جوهره بالحركة المستديرة ويتقدر به سائر الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها تتقدر الحركات في الكيف والكم لان فيها ايضاً تقدماً وتأخراً واما الموجود الذي لا يكون حركة ولا في الحركة فهو لا يكون في الزمان بل ان اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية هي الدهر وان اعتبر ثباته مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وقد عرفت ما في هذا الموضع من الاشكال •

(وفيه شك آخر) وهو انهم زعموا ان اقسام المعية بحسب اقسام التقدم والتأخر ثم زعموا ان اقسام التقدم والتأخر خمسة فيجب ان تكون اقسام المعية خمسة ثم انهم اثبتوا هذين النوعين من المعية اعني المعية بالدهر والمعية بالسرمد وذلك يناقض ما قيل •

(هذا آخر كلامنا) المختصر في الحركة والزمان وبتمامه تم الكلام في الجملة الاولى التي هي في الاعراض ويتلوه الكلام في الجملة الثانية في الجواهر واحكامها والحمد لله حمداً يتوالى مدده
وتعالى عن الانقطاع ابده وصلاته على رسوله
وعلى آله وعترته وسلم تسليماً كثيراً
برحمتك يا ارحم الراحمين
وبالله التوفيق

قد طبع النصف الاول من هذا الكتاب المسمى (بالمباحث المشرقية)
في شهر ذى القعدة الحرام سنة ثلاثة و اربعين و ثلاث مائة
بعد الالف من الهجرة النبوية و يتلوه النصف
الآخر و اوله الجملة الثانية في الجواهر
فالحمد لله القادر القيوم و الصلوة
على النبي و آله واصحابه عدد
الذرات و النجوم ٭

(فهرس مضامين النصف الاول من كتاب المباحث المشرقية)

صفحه | مضمون

صفحه مضمون

صفحة | مضمون

صفحه | مضمون

صفحة | مضمون

صفحه مضمون

صفحة | مضمون

 (المقدمة

صفحه | مضمون

(الباب

صفحه | مضمون

صفحه | مضمون

صفحه مضمون

صفحه	مضمون
٤٢٣	(الفصل الثالث في تعديد المذاهب في الزاوية)
٤٢٦	(الفصل الرابع في القول المحقق في الزاوية)
٤٢٧	(الفصل الخامس في اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط)
٤٢٨	(الفصل السادس في ان الاشكال لا مضادة فيها)
ايضاً	(الباب الثالث في الخلقة وخواص الاعداد) وفيه فصلان
ايضاً	(الفصل الاول في الخلقة)
ايضاً	(الفصل الثاني في خواص الاعداد)
٤٢٩	(الفن الثالث في بقية المقولات) وفيه بابان
ايضاً	(الباب الاول في المضاف) وفيه خمسة عشر فصلا
ايضاً	(الفصل الاول في ابتداء الكلام بالمضاف)
٤٣١	(الفصل الثاني في خواص المضافين)
٤٣٤	(الفصل الثالث في تحقيق الكلام في الاضافة التي هي المقولة)
٤٣٥	(الفصل الرابع في ان الاضافة هل لها وجود في الاعيان ام لا)
٤٣٩	(الفصل الخامس في كيفية تحصيل الاضافة)
٤٤٠	(الفصل السادس في ان الاضافة كيف يكون تحصيلها النوعي وتحصيلها الصنفي وتحصيلها الشخصي)
ايضاً	(الفصل السابع في تقسيم الاضافات)
٤٤٢	(الفصل الثامن في ان الاضافة هل تقبل التضاد ام لا)
٤٤٣	(الفصل التاسع في ان الاضافة قابلة للاشد والاضعف)

صفحه | مضمون

(الفصل

صفحه مضمون

صفحه | مضمون

(الفصل

صفحه مضمون

صفحه | مضمون

صفحه | مضمون

صفحه مضمون

(الفصل

صفحه | مضمون

تم فهرس النصف الاول من المباحث المشرقية

سعر المجلدين :

خمس ليرة استرلين

[redacted]

المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
(المتوفى سنة ٦٠٦ هـ)

انتشارات بیدار

(من يوت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيرا)

(الجزء الثانی)

من

كتاب المباحث المشرقية

في علم الالهيات والطبيعيات

للامام فخر الدين محمد بن عمر الرازی رحمه الله تعالى المتوفى سنة ست وستمائة من الهجرة جمع فيه آراء الحكماء السالفين و تنائج اقوالهم و اجاب عنهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا يليق بعلو شانه والصلوة على نبيه محمد وآله *

(الجملة الثانية في الجواهر)

﴿ الجملة الثانية في الجواهر * وفيها فنون ثلاثة ﴾

(الفن الاول فى الاجسام * وفيه اربعة ابواب)

﴿ الباب الاول فى تجوهر الاجسام * وفيه ثمانية عشر فصلا ﴾

(الفصل الاول فى حد الجسم)

(الفصل الاول في حد الجسم)

(المشهور) فى حد الجسم انه الطويل العريض العميق * واما نحن فقد فرقنا فى اول باب الكم بين هذه الامور وبين الجسمية وبينا ان الجسم قد ينفك في الوجود الخارجى عن الخط واما السطح فانه وان كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجى ولكنه ينفك عنه في الوجود الذهنى واما الجسم فانه وان كان لا ينفك عنه فى الوجود الخارجى ولا فى الوجود الذهنى الا انه مغاير للصورة الجسمية بدليل ان الشمعة اذا شكلتها بالاشكال المختلفة فان الجسمية الواحدة محفوظة

والمقادر

والمقادير مختلفة فثبت بهذا انه ليس كون الجسم جسما باعتبار هذه الامور فلا يمكن تحديده بها *

(واحتج) اصحاب هذا الرسم على صحته بان قالوا لاشك ان الجسم لا يخلو عن صحة فرض هذه الابعاد فيه فهذه الخطوط المفترضة اما ان تكون مفروضة فى اتصال الجسم اولم تكن مفروضة فيه بل فى غيره هيولى كان اوغيره فلابد و ان يكون الاتصال حاصلا عند ذلك الفرض و لاشك ان ذلك الاتصال كان موجودا قبل ذلك الفرض لان صحة الفرض اذا كانت موقوفة على ذلك الاتصال استحال ان يكون الاتصال موقوفا على وجود الفرض لاستحالة الدور واذا ثبت ان الاتصالات كانت موجودة قبل الفرض فلاشك ان تلك الاتصالات انما تكون موجودة اذا كانت ممتدة في الجهات فاذاً الجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات *

(فنقول) ما المعنى لقولكم ان تلك الاتصالات كانت موجودة ان عنيتم به ان الاتصال الذى تفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود فذلك صحيح لكنه هو الصورة الجسمية وذلك لانزاع فيه وان عنيتم به ان هناك جهات متباينة مختلفة تفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك لوجهين *

(اما اولا) فلانه ليس يجب ان يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة بالفرض والا لكانت الجهات غير متناهية بالفعل كما ان الخطوط التى يمكن فرضها فيه غير متناهية *

(واما ثانيا) فهو ان الجهة عبارة عن منتهى الاشارة على ماعرفت وتلك الجهة انما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخط بالفعل ولولاه لما كان لتلك الجهة من حيث انها تلك الجهة حصول بالفعل فخق ان انه وجد قبل الفرض

الاتصال الذى عرض له الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة او في هذه الجهة وليس بحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض ماكانت هذه الجهة هذه الجهة بالفعل بل بالقوة كما انه اذا حدث خط فى سطح فانه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذى وجد فيه الآن هذا الخط كان موجودا قبل هذا الخط *

(و بالجملة) فهذا الاشكال انما جاء لانه ربما يشتبه الفرق بين قولنا كان الاتصال الذى وجد الآن فى هذه الجهة (١) وبين قولنا كان اتصالا في هذه الجهة والفرق بينهما كالفرق بين قولنا كان الانسان الذى هو الآن ابيض قبل كونه ابيض وبين قولنا كان الانسان ابيض قبل ان صار ابيض فان الاول صادق والثانى كاذب *

(و بالجملة) فلو كانت الاتصالات الخطية التي يمكن فرضها فى الجسم حاصلة متميزا بعضها عن البعض قبل الفرض لزم ان يكون في الجسم اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو محال فثبت ان هذه الاتصالات البعدية موجودة فى الجسم بالقوة فقط *

(فان قيل) الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات ايضاً تكون موجودة فيه بالقوة فاذا الجسم فى اتصاله وانفصاله بالقوة و ما بالقوة فليس بموجود فالجسم ليس بمتصل و لا منفصل بالفعل وهذا خلف *

(فنقول) الاتصالات الخطية موجودة بالقوة واما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك ليس بموجود بالقوة بل هو موجود بالفعل *

(و اذا ثبت) ضعف الرسم المشهور فلنذكر الرسم الصحيح وهو ان الجسم

(١) وفى نسخة هذا الخط فى كلا الموضعين ١٢

هو الذي يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم فان الجسم وان كان يخلو عن هذه الابعاد الثلاثة لكنه لا يخلو عن امكان هذه الابعاده (قال الشيخ) وهذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة بالفعل لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام المنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجها عليه عن كثير (بان يقال) انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم اوجزء رسمه فالجسم الذي نفرض فيه بعض هذه الابعاد الثلاثة او جعلتها بالفعل قد بطل جزء حده اورسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما *

(فان قيل) هذا الرسم غير صحيح من وجوه ثلاثة *

(الاول) وهو ان الهيولى الاولى يصدق عليها انه يصح فرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية وصحة فرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية اخص من صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها مطلقا ومتى صدق الاخص صدق الاعم فالهيولى تصدق عليها صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها فما جعلتموه رسما للجسم يدخل فيه الهيولى *

(الثاني) وهو ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ولذلك تسمى الابعاد التخيلية جسما تعليميا مع ان الوهم ليس بجسم *

(الثالث) وهو ان الامكان والقابلية كما سبق اوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية وان جاز فانما يجوز للامور البسيطة لانها لما لم تكن مركبة فحينئذ يحتاج بالضرورة الى تعريفها باللوازم واما الجسم فهو من الماهيات

المركبة لوجهين *

(اما اولا) فلانه مندرج تحت الجوهر وهو جنس فى المشهور فيكون الجسم مركبا من الجنس والفصل *

(واما ثانيا) فلانه مؤلف من الهيولى والصورة واذا كان كذلك كان تعريف الجسم بذاتياته اولى من تعريفه عما ذكرتموه *

(والجواب) اما الشك الاول فقد اجيب عنه بان الهيولى ليس فيها بالحقيقة قبول هذه الابعاد بل فيها قبول الجسمية ثم ان بعد حصول الجسمية يحصل قبول الابعاد فقبول الابعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولى * وايضاً فان المعلم الاول حد المتصل بانه الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك ورسمه بانه القابل لانقسامات غير متناهية وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة ثم ان احدا لم ينتقض هذه الحدود بالهيولى قائلا بان الذى يمكن فرض الاجزاء فيه هو الهيولى وان الذى يقبل الانقسامات هو الهيولى وان الذى يقبل الاشكال هو الهيولى فاذا لم يذكر هذا النقض على هذه التعريفات فكذلك على الحد الذى ذكرناه *

(ولقائل ان يقول) الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل فى قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذى به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذى به يتحقق الحصول والوجود فالصورة يستحيل ان تكون قابلة اوجزءاً من القابل من حيث هو قابل فاذاً القابل للابعاد الثلاثة هو الهيولى غاية ما فى الباب ان يقال ان قابلية الهيولى للابعاد تتوقف على قابليتها للصورة الجسمية اولا *

(ولكنا نقول) فرق بين اعتبار الهيولى بشرط ان تكون فيها جسمية

وبين

وبين مجموع الهيولى والجسمية فان الهيولى بشرط ان تكون معها جسمية هى هيولى واما مجموع الهيولى والجسمية فهو الجسم القابل للابعاد وليس الابعاد هو مجموع الهيولى والصورة لما بينا انه لامدخل للجسمية فى القابلية بل القابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد ليس هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها كان الحد المذكور ليس متناولا للجسم اصلا بل للهيولى بشرط مخصوص وهو اقتران الجسمية بها ه

(فان زعم زاعم) ان الصورة ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير بل هى جزء من القابل للمقادير« وهو مجموع المادة مع الصورة الجسمية كان مخالفا للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة ليست مبدأ للقبول والامكان بل هى مبدء للحصول و الفعل وايضاً فلانه لا يعقل من الهيولى الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم ان لا تتميز الهيولى عن الصورة ه

(واما الذى قالوه ثانيا) من ان مثل هذا النقض متوجه على حد المتصل وحد الرطب فيقال لهم ان امكن ان تبين وجه فى دفع هذا النقض عن تلك الحدود فقد اندفع الشك والا كانت تلك الحدود ايضاً فاسدة واي حامل يحملنا على تصحيح الحدود الفاسدة واما نحن فلسنا من القائلين بتركب الجسم من الهيولى والصورة فلا يلزمنا هذا الاشكال ه

(واما الجواب عن الشك الثانى) فهو انا انما اردنا بقولنا ما يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ما يكون كذلك في الوجود الخارجى فانا اذا قلنا الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم منه الا ما يكون قابلا لها فى وجوده الخارجى فكذلك ههنا ه

(واما الجواب عن الشك الثالث) فهو ان نقول لاشك ان الجسم مركب

« اى القابل للمقادير

من الجنس والفصل باعتبار ومن المادة والصورة باعتبار آخر ولكنا لما لم نشعر بحقائق تلك المقومات لاجرم عرفنا الجسم بآثاره ولوازمه كما انا لما لم نشعر بماهية المتصل وماهية الرطب (١) عرفناهما بلوازمهما من امكان فرض الاجزاء المشتركة على حد واحد فيه ومن قبول الاشكال بسهولة فكذلك هاهنا

(واما نحن) فنقول قد بينا ان الجوهر ليس مقولا على ما تحته قول الجنس فلا يجب ان يكون الجسم مركبا من الجنس والفصل وايضا لم تدل دلالة على تركبه من المادة والصورة فاذاً الجسم جوهر بسيط فلا يمكن تعريفه الا بلوازمه وآثاره * هذا ما نقوله في هذا الباب *

﴿ الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام ﴾

(الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام)

(ان الاجسام) المركبة من اجسام مختلفة الطبائع لا شك انها ذوات اجزاء متناهية واما الاجسام البسيطة مثل الماء الواحد فلا شك انها قابلة للتجزئة *

(فنقول) اما ان تكون الانقسامات الممكنة فيه حاصلة بالفعل او غير حاصلة بالفعل وكلا القسمين اما ان يكون متناهيا او غير متناه فحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة *

(الاول) ان يكون في الجسم اجزاء متناهية بالفعل *

(الثاني) ان يكون فيه اجزاء غير متناهية بالفعل *

(الثالث) ان لا تكون الاجزاء حاصلة فيه بالفعل بل بالقوة وتكون متناهية *

(الرابع) ان تكون فيه اجزاء بالقوة غير متناهية *

(فالاول) مذهب جمهور المتكلمين وهم زعموا ان كل واحد من تلك الاجزاء

لا تقبل

(١) الرطوبة

لا يقبل الانقسام لا قطعاً لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضا لانه تلزم من ذلك الفرض محالات (واما الثانى) فهو مذهب النظام ومن الاوائل انكسافراطيس (واما الثالث) فهو مذهب اختاره محمد الشهرستانى ويحكى قريبا منه عن افلاطون فانه قال الجسم ينتهى بالتجزية الى ان يتحقق فيعود هيولى (واما الرابع) فهو مذهب الجمهور من الحكماء *

(ولا بد) من تفصيل مذهبهم قالوا الجسم البسيط يكون في نفسه واحدا كما انه عند الحس واحد وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل اصلا ولكنه قابل للتقطيع والتكسير وكل ما بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الا بسبب والاسباب الموجبة للتكسير ثلاثة التقطيع واختلاف الاعراض اما اعراض مضافة كاختلاف المماسين وما اشبهه او غير مضافة كالجسم الذى نصفه اسود ونصفه ابيض واما بالتوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف عن طرف آخر من جسم ومتى ارتفعت جملة هذه الاسباب ولم يوجد واحد منها بالفعل فانه يكون الجسم في نفسه شيئاً واحداً كما هو عند الحس واحد *

(فيجب) ان تعلم ان المعنى بقولهم الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس هو ان الجسم يقبل هذه التقسيمات دفعة واحدة فانهم اتفقوا على انه يمتنع حصول اجزاء لا نهاية لها بالفعل بل عنوا به ان الجسم لا ينتهى الى حد الا وهو بعد ذلك يقبل التقسيم فدائما التقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية وقط لا تنتهى الى حد ينقطع الامكان كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية على انه قادر على ايجاد امور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى انه لا ينتهى الى حد الا وهو قادر على ما هو ازيد منه فليفهم حال الجسم في قابلية القسمة

مايفهم من فاعلية البارى تعالى في زيادة المقدورات ثم انهم اتفقوا على ان قبول القسمة الوهمية حاصل لا الى نهاية *

(واما القسمة الانفكاكية) فهى مما اختلفوا فيها وزعم بعضهم ان الاجسام تنتهى فى انحلالها الى اجزاء صلبة غير قابلة للتقطيع والتفكيك مع انها تكون محتملة للقسمة الوهمية الى غير نهاية وهم اصحاب ديمقراطيس وهؤلاء اختلفوا في شكل تلك الاجزاء (فمنهم من زعم) انها مضلعات اذ لو كانت كرية لوقعت فيما بينها عند تماسها فرج هى اصغر منها (ومنهم من زعم) ان شكلها كرية اذ لو كانت مضلعة لكان جانب الزاوية اقل من جانب الضلع فيفضى الى ان يقبل التجزية ولان الدائرة ابعد الاشكال عن قبول الفساد ولان الطبيعة لا تفعل افعالا مختلفة وابعد الاشكال عن الاختلاف هو الدائرة *

(واما الجمهور) من الفلاسفة فقد اتفقوا على ان قبول القسمة الانفكاكية حاصل ابدا الا اذا منع مانع من الخارج كما في الافلاك وهؤلاء ايضا على قسمين فمنهم من زعم ان الصورة الجسمية لا تمنع عن قبول التجزية فقط لكن الصورة النوعية تمنع عن قبول ذلك ابدا فلى هذا للماء حد معين اذا وصل اليه فلو انقسم بعده زالت الصورة المائية عنه كذلك في كل واحدة من الصور النوعية ومنهم من لم يقل بذلك بل قال ان الجسمية كما انها لا تمنع قط من ذلك فكذلك سائر الصور النوعية *

(واعلم) ان ديمقراطيس مخالف لسائر الحكماء فانه يقول الاجسام المحسوسة مركبة من تلك الاجزاء الصلبة و ان الاجسام المحسوسة ليست بحقيقية الاتصال فان تلك الاجزاء موجودة فيها متميز بعضها عن البعض وانها لا تقبل القسمة الانفكاكية فما يقبل الانقسام ليس بمتصل في الحقيقة بل في الحس وما هو

متصلا

متصل في الحقيقة فليس بقابل للانقسام *

(واما الحكماء) فانهم يجوزون ان يكون جسم كبير بحيث لا يكون فيه جزء بالفعل ويجوزون ان يكون الاجزاء الحاصلة بالفعل تلتق مرة اخرى فيحصل منها شيء واحد كالمياه الكثيرة اذا اجتمعت فانها تصير ماء واحدا وفي كل ماذكرناه مما وقع الخلاف فيه بين ديمقراطيس وبين الحكماء فقد وقع الوفاق بينه وبين المتكلمين ولكنه يخالفهم من وجه آخر فان المتكلمين يجعلون جزءهم غير جسم وهو يجعله جسما قابلا للقسمة الوهمية فهذه هي المذاهب المحصلة في هذا الباب *

﴿ الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذى لا يتجزى ﴾

(وبراهينه عشرون) (الاول) انا لو قدرنا جزءاً بين جزئين فالوسط اما ان يمنعهما عن التلاقي اولا يمنعهما فان منعهما فالوجه الذى يلاقيه احد الطرفين غير الوجه الذى يلاقي الطرف الآخر فاذاً هو منقسم وان لم يمنعهما عن التلاقي كان الطرفان متداخلين في الوسط لكن التداخل محال لوجهين (الاول) لان الاجزاء اذا تداخلت بطل الترتيب والوسط و لم يحصل ازدياد الحجم فانه اذا جاز ان يحصل جزءان في جزء واحد جاز ان توجد ثلاثة واربعة وعلى هذا لا يكون اجتماعها موجبا لزيادة الحجم فكان يجب ان لا يحصل الحجم لكن التالي محال فالمقدم محال (الثاني) فلان الاجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولوازمها فاذا تداخلت تساوت في العوارض ايضاً فلا يبقى شيء منها متميزا عن غيره فيصير الكل واحدا وذلك محال على انا وان جوزنا التداخل الا ان ذلك يوجب التجزية ايضاً من وجهين (الوجه الاول) انه اذا كان مقدار الجزئين مساويا لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فمساويه كذلك

لكن الجزء الواحد يساويه فهو قابل للقسمة (الثانى) الشيء اذا دخل شيئا فلابد ان يلقاه بطرفه اولا ثم ينفذ فيه ثم انه يحصل تمام النفوذ والذى لقيه قبل النفوذ مغاير للذى يلقاه حال النفوذ والذى يلقاه حال النفوذ اقل من الذى يلقاه عند تمام النفوذ وذلك يوجب التجزية *

(وقد ذكروا) على هذا البرهان شكوكا ثلاثة (الاول) ان الجسم اذا كان يلاقي باحد طرفيه شيئا و بالطرف الآخر شيئا آخر فقد اختص كل واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الآخر وذلك لا شك انه يوجب حصول الكثرة بالفعل فاذاً لا بد و ان يتصف ذلك الجسم ثم انه يلاقي احد نصفيه النصف الآخر باحد طرفيه دون الآخر فيتصف ذلك النصف والكلام فيه كالكلام في الاول فيفضى ذلك الى حصول انقسامات غير متناهية بالفعل و ليس ذلك بحق عند اجلة الحكماء مع ان البرهان الذى ذكرتموه يوجب ذلك فاذاً ماهو نتيجة هذه الحجة باطل عندكم وماهو حق عندكم لا تنتجه هذه الحجة *

(ولايجاب) عن هذا الشك بان اختلاف المماسين انما يوجب امتياز احد طرفي الجسم عن الطرف الآخر ولا يوجب وقوع التنصيف في ذات الجسم (لانا نقول) الطرفان اما ان يكونا عرضين « في الجسم او جزئين من الجسم فان كان الاول فتميز العرضين يوجب تميز محليهما ثم ان محليهما المتميزين ان كانا ايضاً عرضين فلا يتسلسل بل لا بد وان ينتهى الى عرضين يقومان بالجسم ثم ان ذينك العرضين متميز كل و احد منهما عن الآخر وتميزهما يوجب وقوع القسمة في ذات الجسم ويعود المحال واما ان كان الطرفان جزئين من الجسم فالاشكال متوجه *

(وان تمسك) بهذه الحجة من اثبت في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل

« عرضين

فهو

فهو ايضاً ليس بمستقيم لان هذه الحجة تنفى وجود جزء واحد في الجسم لان اي شيء يفرض واحدا فهو باحد طرفيه يلاق شيئا و بطرفه الآخر يلاق شيئا آخر وذلك يوجب الانقسام فلا يكون ذلك الشيء واحدا فاذاً هذه الحجة تنفى وجود الجزء الواحد ومتى لم توجد الوحدة لم توجد الكثرة لان الكثرة مجموع الوحدات فاذاً هذه الحجة تنفى وجود الكثرة مع انها توجب وجود الكثرة هذا خلف فعلمنا ان هذه الحجة لا تنتج نتيجة صادقة فهى حجة مغالطية *

(الثانى) لم لايجوز ان يقال الجزء الذى لا يتجزى يكون واحدا في ذاته وان كان متكثرا فى جهاته وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات يدل عليه امران *

(الاول) ان المماسة من باب الاضافة ولو كانت كثرة الاضافة توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التى هى ابعد الاشياء عن طباع الكثرة اكثر من كل كثير لان لها بحسب كل مرتبة من مراتب الاعداد الغير المتناهية نسبة خاصة ولكان البارى تعالى متكثر الاجزاء بسبب كثرة اضافاته *

(الثانى) ان النقطة فى المركز تحاذى جملة اجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة *

(الثالث) ان الصفحة العليا من الاجسام هى ملاقية لما تحتها وهى بعينها ملاقية للهواء الخارج عنها فهى شيء واحد يلاقي شيئين وليس يمكن ان يقال بان الملاق للهواء غير الملاق للصفحة الداخلة فان الذى هو نهاية الجسم لاشك انه بعينه ملاق لما تحته والا لم يكن نهاية له ولاشك انه ملاق للهواء الخارج *

(والجواب اما عن الاول) فهو ان الاعراض المضافة لا تقتضى امتياز احد نصفى الجسم عن النصف الثانى بحيث يتباين النصفان بل ذلك يقتضى احتمال المحل للقسمة ولذلك فان الجسم متى ماسه جسمان لا يتصف ذلك الجسم تنصفاً محسوساً مثل ما يتنصف اذا حل فيه عرضان غير مضافين بل المثل يقضى على الشئ الذى ماس شيئين بصحة الانقسام بالقوة واما ما يقال بان الانقسام حاصل بالفعل فلا ॰

(واما الجواب عن الشك الثانى) فهو ان المماسة انما تحصل بالجوانب فاذا امتاز جانب منه عن جانب فقد احتمل القسمة ولسنا ندعى ان تكثر الاضافات يوجب تكثر المضافات بل ندعى ذلك في المماسة والمماسة نوع من الاضافة وليس اذا كان نوع من جنس يقتضى حكما ان يكون ذلك الجنس يقتضى ذلك الحكم واما النقطة المحاذية لجميع اجزاء الدائرة فهى باسرها تحاذى جميع النقط المفترضة فى الدائرة وهذا غير ممتنع فى المحاذاة ولكن لا يلزم من تجويز ذلك فى المحاذاة من غير وقوع القسمة تجويز ذلك في المماسة من غير وقوع القسمة فان هذا الحكم انما يظهر صدقه فى العقل فى المماسة لا في المحاذاة وسائر انواع الاضافة ॰

(واما الجواب عن الشك الثالث) فهو انا لا نسلم ان الصفحة العليا من الجسم ملاقية لما تحتها فان هذا انما يقوله من يذهب الى ان الجسم مركب من الاجزاء ونحن لا نقول به بل نقول ان الجسم شئ واحد ونهايته هى السطح وهو غير ملاق لما تحته اذ ليس هو بجسم فكأن هذا المتشكك يوهم ان السطح صفحة وتحته صفحة اخرى ثم ان احدى الصفحتين ملاقية للاخرى وذلك مصادرة على المطلوب ॰

(واعلم

(واعلم) ان هذا البرهان ليس في غاية المتانة فان لقائل ان يقول اما ان تكون المماسة باجزاء جسمانية او لا تكون بل بالسطوح فان كانت بالاجزاء لزم الشك الاول لزوما لا محيص عنه و انقسم كل جسم الى ما لا يتناهى دفعة و ان كانت بالسطوح دون الاجزاء لم يلزم منه انقسام الاجزاء البتة على ان النقطة المركزية انما تحاذي كل نقطة في المحيط بكليتها لا بجانب دون جانب ولذلك لا يكون لاجتماعها حجم زائد واما الاجزاء الجسمية فانما تماس بطرف دون طرف والا لم تكن لاجتماعها زيادة حجم على ما مر •

(البرهان الثاني) اذا ركبنا خطا من ثلاثة اجزاء ثم وضعنا جزئين على طرفي الخط فان الجزئين تصح الحركة على كل واحد منهما و الجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة فاذاً تصح الحركة على الجزئين الطرفين معا الى الالتقاء واذا فعلا ذلك فيكون كل واحد منهما مماساً لنصف الجزء الوسطاني من الخط الاسفل و لنصف من كل واحد من الجزئين الطرفين من الخط الاسفل فتنقسم الاجزاء كلها •

(ولا يقال) بان حركتهما ممتنعة لكونها مؤدية الى انقسام الاجزاء فان جعل المطلوب مقدمة في ابطال المقدمة المبطلة له شيء باطل لان المطلوب مشكوك الصحة و المقدمة معلومة الصحة فجعل اليقيني مبطلا للمشكوك اولى من العكس لانا نقول لا شك ان صريح العقل يقضي بان الجهة اذا كانت فارغة والجزء يكون قابلا للحركة فان تلك الحركة لا تكون ممتنعة وهذه الحجة مطردة في كل خط مركب من الاجزاء الفردة •

(البرهان الثالث) انا اذا ركبنا خطا من اربعة اجزاء و وضعنا فوق الطرف الايمن جزأ و تحت الطرف الايسر جزأ آخر ثم اذا فرضنا انهما يبتديان بالحركة

دفعة ويتنهيان الى آخر الخط دفعة فلاشك انه يمر كل واحد منهما بصاحبه ويستحيل ذلك الا بعد تحاذيهما ويستحيل التحاذى الا على متصل الثانى والثالث فقدوقع الجزء على متصل الجزئين فيلزم كونه قابلا للقسمة •

(البرهان الرابع) لو كان البطوء في الحركات ليس لتخلل السكنات لكان القول بالجزء الذى لا يتجزى باطلا لكن المقدم حق على ما مضى في باب الحركة فالتالى يكون حقا (بيان الشرطية) ان الجزء الذى لا يتجزى لو كان ثابتا لكنا اذا قطعنا مسافة بحركة سريعة فقد قطعنا ما فيها من الاجزاء الغير المتجزية التى في تلك المسافة ولا بد وان يقع قطع الجزء الذى لا يتجزى بالحركة السريعة في مقدار من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لا بد وان يقطع البطيء اقل من ذلك الجزء فقد انقسم الجزء الذى لا يتجزى •

(البرهان الخامس) ان الجزء اذا انتقل من جزء الى جزء فاما ان يوصف بالمتحركية عند ما يكون ملاقيا للاول وهو محال لانه بعد ما شرع في الحركة او عند ما يصير ملاقيا للثانى وهو ايضا محال لانه عند ذلك قد انقطعت الحركة فاذاً انما يكون متحركا عندما يكون فيما بين الجزئين فيلزم الانقسام •

(البرهان السادس) لو قدرنا صفحة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار احد وجهيها مستضيئا دون الثانى فلا بد وان يكون الوجه المستضيء مغايرا للذى لم يقع عليه الضوء وذلك يوجب الانقسام •

(البرهان السابع) الجزء متناه وكل متناه فهو مشكل وكل مشكل يحيط به حد او حدود فان احاط بالجزء الفرد حد واحد كان كرة والكرات اذا انضم بعضها الى بعض حصل فيما بينها فرج وتلك الفرج ان انقسمت فالاجزاء ملأ تاما بها ولو على كل حال تبقى الفرج التى هى اصغر من الاجزاء فحينئذ تكون الاجزاء

منقسمة واما ان احاط به حدود مثل ان يكون مثلثا اوصربعا فذلك يوجب التجزية لانه من جانب الزاوية اقل منه من جانب الضلع •

(البرهان الثامن) اذا غرزنا خشبة في الارض بحيث تكون اذا طلعت الشمس وقع لها ظل على الارض ثم من المعلوم ان الظل لا يزال ينقص عند ما تاخذ الشمس في الارتفاع الى ان تنتهي الشمس الى غاية ارتفاعها ثم ان الظل ياخذ في التزايد من الجانب المقابل فلا يخلو اما ان يكون مهما قطعت الشمس جزأ انتقص من الظل جزء فيكون طول الظل كمدار الشمس هذا خلف واما ان يكون قد تحرك الشمس الى الارتفاع مع انه لا ينتقص من الظل شئ وهو محال لوجهين (اما اولا) فلانه لو جاز ان ترتفع الشمس جزأ ولا ينتقص من الظل شئ جاز ذلك في الجزئين وفي الثلاثة وفي الاربعة حتى تنتهي الشمس الى غايتها في الارتفاع مع انه يكون الظل باقيا كما كان (واما ثانيا) فلان الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل اذا تحرك الطرف المتصل منه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل فانه يحدث لذلك الخط المستقيم رأسان و ذلك محال لانه يوجب ان يكون الزائد مساويا للناقص واما ان يقال مهما تحركت الشمس جزأ انتقص من الظل اقل من جزء وهو المطلوب •

(البرهان التاسع) وهو انا اذا اعتبرنا اعظم دائرة على الدوامة واصغر دائرة عليها على مركز واحد ثم اخرجنا خطا من ذلك المركز حتى يجوز على جزء من الدائرة الصغرى وينتهي الى جزء من الدائرة الكبرى فالدوامة اذا دارت دار هذا الخط بدورانها ومن البين ان النقطة التي كانت من الدائرة الكبرى على هذا الخط اسرع حركة من التي كانت عليه من الدائرة الصغرى فان النقطة من الدائرة الكبرى قد قطعت في دورة واحدة مسافة اكثر مما قطعت النقطة

التي هي من الدائرة الصغرى فاما ان يقال بان النقطة التي من الدائرة العظمى اذا قطعت جزأ فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت اقل من جزء فحينئذ ينقسم الجزء او يقال بان النقطة التي من الدائرة الصغرى تسكن في بعض اوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى فيلزم من هذا تفكك اجزاء الدوامة وذلك باطل لاربعة اوجه •

(اما اولا) فلشهادة الحس •

(واما ثانيا) فلانا نفرض هذا الكلام في الفلك فان الدوائر التي تقرب من القطبين حركاتها ابطأ مما تقرب من المنطقة مع انا سنبين ان الخرق على الفلك محال •

(واما ثالثا) فلان هاهنا امرا عجيبا وهو ما اعطى كل جزء من اجزاء الدوامة من الالهام و الفطنة حتى علم الابطأ منها انه كم ينبغي ان يقف حتى لا تزال سمته عن الاسرع وذلك لان كل ما كان اقرب الى القطب كان ابطأ و كل ما كان اقرب الى طرف الدوامة كان اسرع فاذا يحتاج كل جزء من الوقفة الى مقدار مخصوص يخالف الوقفة التي يحتاج اليها الآخر حتى يبقى السمت الاول والانسان مع كمال فطنته لا يقف على ذلك فان انسانين لو قصدا موضعا واحدا واحدهما اقرب من ذلك الموضع والآخر ابعد منه وارادا ان يأتيا الى ذلك الموضع في وقت واحد فانه لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته الى ذلك الموضع حتى يكون وصوله الى ذلك الموضع موافقا لوصول صاحبه •

(و اما رابعا) فلان الانسان لو وضع احدى عقبيه على الارض واثبتها عليها ثم ادار نفسه دورة تامة لزم ان يقال بانه في تلك الحالة تفرقت اجزاؤه وابعاضه

بحيث

بحيث لم يبق بين جزئين من اجزاء بدنه اتصال وذلك فاسد *

(واعلم) ان هذه الحجة تقتضي انقسام الزمان والمسافة و ذلك لان الدائرة الكبرى اذا قطعت قوساً فالصغرى قد قطعت اقل من ذلك القوس فتكون الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة والدائرة الكبرى قطعت مثل القوس الذى قطعته الدائرة الصغرى في زمان اقل من ذلك فتكون الدائرة العظمى قاسمة للزمان ولا تزال تتعاقب هذه القسمة مرة للزمان ومرة اخرى للعظم *

(البرهان العاشر) الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا قطعت الشعبة الخارجة جزأ لابد وان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من جزء على ما بيناه *

(البرهان الحادى عشر) ان امكن وجود الدائرة امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى لكن المقدم حق فالتالى حق اما بيان حقية المقدم فقد مضى في باب الكيف واما بيان حقية الشرطية فقد مضى ايضا في باب الكيف ولكنا نقرره هاهنا من وجه آخر *

(فنقول) الخط المركب من اجزاء لا تتجزى اما ان يمكن جعله دائرة اولا يمكن فان لم يمكن وجب امتناع جعل ذى العرض دائرة لان الجسم ذا العرض ليس الا خطوطاً منضماً بعضها الى بعض فلو امتنع على كل واحد منها ذلك وجب ان يمتنع على الكل واما ان يمكن جعل مثل ذلك الخط دائرة فلانه لا يخلو اما ان تتلاقى ظواهر الاجزاء كما تلاقت بواطنها اولا تتلاقى فان تلاقت البواطن وانفتحت الظواهر تجزأت الاجزاء وان تلاقت ظواهرها كما تلاقت بواطنها لزم ان يكون باطن الدائرة كظاهرها في المسافة فلو ادرنا حولها دائرة اخرى فيكون باطن الدائرة المحيطة مساويا لظاهر الدائرة المحاط بها فيكون ظاهر المحيطة المساوى لظاهر المحاط بها

المساوى لباطن المحاط بهامساويا لباطن المحاط بها ثم لانزال نديردائرة اخرى الى ان يبلغ طوقها مثل طوق الفلك الاعظم ولاتكون فيهافرجة اصلا ومع ذلك فلاتزيد اجزاؤها على اجزاء الدائرة الصغيرة الاولى هذا خلف فقدبان ان بواطن الاجزاء تتلاق وظواهرها تنفتح فيلزم التجزية *

(وايضاً) فكل واحدة من تلك الفرج اماان تسع لتمام الاجزاء اولا تسع فان لم تسع فقدوجد ماهو اقل منه وان اتسعت فذلك محال لان بواطن تلك الاجزاء اذا كانت متلاقية فيكون المنفرج من تلك الاجزاء بعضها فاذاملأ ناذلك البعض بالجزء فان ارتفع بعض الجزء عن تلك الفرجة فقدانقسم وان لم يرتفع كان الجزء المالى لتلك الفرجة اقل من تلك الاجزاء التى وقعت فى ظواهرها تلك الفرج فتلك الاجزاء منقسمة فظهر ان امكان الدائرة يبطل الجزء الذى لايتجزى *

(البرهان الثانى عشر) لوقدرنا زاوية قائمة كل واحدمن الضلعين المحيطين بها* عشرة اجزاء فالحاصل من ضرب كل واحد من الضلعين * في نفسه مائة فالمجموع مائتان والحاصل من ضرب وتر الزاوية القائمة في نفسهامساوللحاصل من ضرب الضلعين كل واحد فى نفسه كما بينه اوقليدس فيكون الحاصل من ضرب وترهذه الزاوية مائتين فيكون وتر هذه الزاوية جذر مأتين وليس للمائتين جذرصحيح فلابدان تنكسر الاجزاء *

(البرهان الثالث عشر) لوقدرنا خطامركبا من جزئين فامكننا ان نعمل عليه مثلثا متساوى الاضلاع ولايحصل ذلك الااذا وقع كل واحد من الاجزاء على متصل الآخرين وذلك يوجب التجزية *

(البرهان الرابع عشر) لواخذنا خطامن جزئين ووضعنا على احدالجزئين

* المحيطين بها

جزأ ،

جزأ آخر فتحصل هناك زاوية قائمة فوترها ان كان من جزئين كان وتر القائمة مساويا لكل واحد من الضلعين المحيطين بها هذا خلف وان كان من ثلاثة اجزء كان الوتر مساويا لمجموع الضلعين هذا خلف فاذاً هو اكثر من الاثنين واقل من الثلاثة فقد وجد الاقل من الجزء •

(البرهان الخامس عشر) لو قدرنا اربعة خطوط كل واحد منها من اربعة اجزاء وضممنا البعض الى البعض بحيث لا يحصل هناك فرجة اصلا فلاشك ان خط القطر يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني و الثالث من الثالث و الرابع من الرابع فهذه الاجزاء في جانب القطر اما ان تكون متلاقية اولا تكون فان كانت متلاقية وجب ان يكون القطر مساويا للضلع وهذا يبطله شكل العروس وان كانت غير متلاقية فهناك فرج فاما ان تسع لجزء اولا تسع فان اتسعت فلنملئها بالاجزاء والفرج ثلاث فحينئذ يصير مقدار القطر سبعة اجزاء وذلك هو عدد اجزاء الضلعين فيكون القطر مساويا للضلعين هذا خلف فاذاً كل واحدة من تلك الفرج انما تسع لا قل من جزء فقد انقسم الجزء •

(البرهان السادس عشر) ان اوقليدس برهن على ان كل خط فانه يصح تنصيفه فالخط المركب من الاجزاء الفردة يصح تنصيفه فيتنصف الجزء وهو المدعى •

(البرهان السابع عشر) اذا اوقعنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة حتى يحصل الوتر جذر مجموع مربع الضلعين وفرضنا الضلعين كل واحد منهما خمسة كان هذا الوتر جذر خمسين فان حركنا طرف هذا الوتر من احد الجانبين جزأ تحرك الطرف الآخر لا محالة اقل من جزء فانه ان تحرك جزأ حتى حصل احد الضلعين ستة و الآخر اربعة حصل الوتر جذر اثنين وخمسين

هذا خلف فاذاً قد تحرك اقل من جزء *

(البرهان الثامن عشر) لو قدرنا ثلاثة اجزاء هكذا (ا ب ج) ثم وضعنا فوق احد طرفيه جزأً ثم تحرك الخط حتى انه دخل (ا) مكاناً جديداً و(ب) دخل مكان (ا) و(ج) دخل مكان (ب) ثم عندما تحرك (ا) الى المكان الجديد تحرك الجزء الذي فوقه عنه الى سمت جهته (فنقول) لا يخلو اما ان يقال بانه تحرك الى الحيز الذي فوق الحيز الذي حصل فيه (ا) وهو محال لانه حينئذ لم يتحرك عن (ا) وقد فرض كذلك هذا خلف او يقال بانه تحرك الى الحيز الملاقي لما هو فوق الحيز الجديد فيكون حركة الجزء الفوقاني اسرع من حركة (ا) لانه قطع جزئين في ذلك الزمان ولما كان زمان حركة (ا) منقسما كانت حركة (ا) ايضاً منقسمة لان الواقع منها في احد نصفي ذلك الزمان غير الواقع في النصف الثاني ولما كانت الحركة منقسمة كان الحيز الذي تحرك عنه (ا) منقسماً والذي تحرك اليه يكون ايضاً منقسماً ويكون في نصف ذلك الزمان وبنصف تلك الحركة قد خرج نصفه من الحيز الذي كان فيه ودخل في الحيز الجديد فيكون الجزء منقسماً (ويمكن) ذكر هذا البرهان على وجه آخر وهو ان الخط اذا تحرك جاز ان يتحرك الجزء الذي فوقه على خلاف حركته فاذا انتقل عن (ا) فلا يخلو اما ان يصير ملاقياً (لب) وهو محال لان (ب) قد دخل في حيز (ا) فلو قلنا ان الجزء الذي كان فوق (ا) و تحرك عن (ا) انما تحرك الى (ب) و(ب) حصل في حيز (ا) فذلك الجزء الفوقاني لم يتحرك عن (ا) وقد فرضناه متحركا عنه هذا خلف فبقي ان يقال انه يتحرك عن الحيز الذي كان فيه الى الحيز الذي يليه وهو الذي فوق حيز (ج) بعد حركة الخط فاذاً الجزء الفوقاني بحركته انتقل وبلغ الثالث في الزمان الذي قطع ما تحته جزأً واحدا فيكون الزمان منقسما ويعود الكلام المذكور

(البرهان

(البرهان التاسع عشر) ان البئر التي عمقها مائة ذراع اذا كان في منتصفها خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعا وعلق على الطرف الآخر من الحبل دلو فاذا ارسل حبل بقدر خمسين ذراعا وشد على طرفه كلاب فاذ اجعل الكلاب في طرف الحبل الذي علق الدلو على الطرف منه ثم جر الى اعلى البئر فان الدلو يتحرك من اسفل البئر الى اعلاها في الزمان الذي يتحرك الكلاب من وسط البئر الى اعلاها وذلك يوجب انقسام الزمان والحركة على ما بيناه *

(البرهان العشرون) الجسم قد يكون ظله في وقت من السنة مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصفه فلو قدرنا جسما يكون اجزاؤه وترا فيكون ظله شفعا فيكون لظله نصف و نصف ظله ظل نصفه فيكون لذلك الجسم المركب من الاجزاء الوتر نصف وهو المطلوب *

(وفي المسئلة وجه آخر) وهو مثل ان نقال لو كان الجسم مركبا من الاجزاء لكانت الاجزاء ذاتية له والذاتي يكون بين الثبوت للشيء فكان يلزم ان يكون علمنا بكون الجسم مركبا من الاجزاء اوليا ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير مركب من الاجزاء وهاهنا وجوه اخر اقناعية ولكن فيما ذكرناه كفاية والله اعلم *

﴿ الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل ﴾

(وعليه) برهانان (الاول) لو كانت الاجزاء غير متناهية بالفعل لاستحال قطعها الا في زمان غير متناه بالفعل ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله (الثاني) الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فاذا كل كثرة فيها واحد فاذا اخذنا من الاجزاء الغير المتناهية للجسم واحدا وضممنا اليه واحدا آخر فاما ان يزيد مقدار

ذلك المجموع على مقدار الو احداولا يزيد والثاني يوجب ان لا يحصل المقدار ولا يتزايد من اجتماع تلك الاجزاء والاول يقتضي ان تكون نسبة الزيادة في المقدار على حسب الزيادة في العدد لكن الاجسام متفاوتة في المقادير فهي متفاوتة في العدد فالعدد ليس غير متناه ٭

﴿ الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى غير النهاية ﴾

(وعليه برهانان) (الاول)ان كل متحيز يفرض فيه طرفان يتميز كل واحد منهما عن الآخر في الوهم فالتحام النصفين اعنى الاتصال الذى حصل بين النصفين بحيث يمتنع ارتفاعه امالن يكون لطبيعته اولشيء من لوازمها اولشيء من العوارض فان كان ذلك الالتحام لنفس الماهية وماهية ذلك الجزء مساوية لماهية سائر الاجزاء فوجب امكان ان يتصل بجزء آخر مثل ما اتصل احد نصفيه بنصفه الثانى وان يصح على النصفين من الانفصال مثل ما امكن بين الجزئين (وبمثل هذا الكلام)تمسك في ابطال قول من جعل ذلك الاتصال من لوازم الماهية وان كان ذلك الاتصال لعارض غير لازم امكن ارتفاعه وبتقدير ارتفاعه لا يبقى وجوب ذلك الاتصال (اللهم)الا اذا كان ممتازا عن سائر الاجسام بفصل مقوم لطبيعة نوعه كما في الافلاك ومثل ذلك يجب ان يكون نوعه في شخصه كما مضى ٭

(واعلم) ان مدار هذه الحجة على ان تلك الاجزاء متساوية في الماهية فاما لو ادعى مدع ان كل واحد منها يكون مخالفا للآخر بماهيته وانه لا يوجد جزءان يتحدان في الماهية اندفعت هذه الحجة (ولكن لاشك)ان الذي يلزمه هذا الملزم يكون بعيدا جدا ٭

(الثاني)ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كانت له طبيعة واحدة كان شكله

(الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى غير النهاية)

هو الكرة لما استمر في ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجزاء فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو محال *

﴿الفصل السادس في حكاية شبه مثبتي الجزء الذي لا يتجزى والجواب عنها﴾

(اعلم) ان شبههم منحصرة في نوعين (احدهما) انهم يحتجون على ان كل ما قبل القسمة فانه لابد وان يكون منقسما بالفعل وذلك يبطل مذهب الحكماء في ان الجسم البسيط القابل للانقسامات واحد في نفسه *

(وثانيهما) انهم يحتجون على ان الحجم لا يمكن ان يكون قابلا لتقسيمات غير متناهية *

(اما النمط الاول) من الكلام فلهم فيه شبهتان (الاولى) قد قالوا ثبت فيما مضى ان الوحدة امر وجودي فلا تخلو اما ان يكون كون الحجم(١) واحدا عائدا الى ذاته او الى صفة زائدة على ذاته فان كان الاول وجب ان لا يقبل القسمة ابدا لان ما بالذات لا يرتفع مع بقاء الذات ولما ثبت ان كل واحد فهو غير قابل للقسمة لزم ان كل ما يكون قابلا للقسمة لا يكون واحدا وان كانت وحدة الجسم صفة زائدة على الجسم فالحجم الذي قامت الوحدة به اما ان يكون قابلا للقسمة في نفسه او لا يكون فان كان قابلا للقسمة في نفسه والقائم بالمنقسم منقسم كانت الوحدة منقسمة هذا خلف وان كان الحجم الذي قامت الوحدة به غير قابل للقسمة لزم ان يكون كل ما اتصف بالوحدة ان لا يكون قابلا للقسمة فواجب ان يكون القابل للانقسام غير واحد بل كثيرا بالفعل فثبت ان ما قاله الحكماء ان الجسم يكون واحدا حقيقة ومع وحدته يكون قابلا للانقسام كلام باطل *

---

(١) لعله الجسم بحسب المعنى لان البحث في النمط الاول عن الجسم لا عن الحجم ١٢

(الفصل السادس في حكاية شبه مثبتي الجزء الذي لا يتجزى)

(والثانية) قالوا الجسم البسيط لو كان واحدا فاذا قسمناه فقد ابطلنا وحدته ووحدة كل شئ هويته لانه لا معنى للهوية الا الخصوصية التى تميز بها عن الآخر وتلك الخصوصية هى الوحدة فاذا لما اوردنا القسمة على الشئ الذى كان واحدا فقد ابطلنا هويته واذا ابطلنا هوية الشئ فقد اعدمناه فاذا لما اوردنا التقسيم على الجسم فقد اعدمنا تلك الجسمية فلا يخلوا ما ان يكون قد بقى شئ من الجسم الاول او لم يبق فان بقى فذلك الشئ حين ما كان الجسم واحدا اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فعند ما صار الجسم كثيرا اما ان يكون قد صار ذلك الشئ كثيرا او ما صار فان كان الاول فذلك الشئ قد زالت وحدته وقد ثبت ان ذلك يوجب عدمه فاذا ذلك الشئ قد عدم ايضا وان كان بقى واحدا فذلك محال لان احد قسمى الجسم ممتاز عن الآخر فيستحيل ان يكون هناك شئ واحد بالعدد ويكون مشتركا بينهما (واما ان قيل) بان ذلك الشئ كان كثيرا حين ما كان الجسم واحدا فاذا كان ذلك الشئ كثيرا كانت الجسمية القائمة بكل واحد منهما مغائرة للجسمية القائمة بالشئ الآخر فيكون الجسم مركبا من الاجزاء المتغائرة بالفعل فاذا الجسم ما كان واحدا في الحقيقة بل كان متألفا من الاجزاء وذلك هو المطلوب وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب الوحدة والكثرة *

(النمط الثانى) من الكلام في بيان امتناع كون الجسم قابلا لتقسيمات غير متناهية وذلك اثنا عشر مسلكا *

(الاول) لو كانت الحركة والزمان مؤلفين من امور متتالية كل واحد منها غير قابل للانقسام اصلا لكان الجسم مركبا من امور كل واحد منها غير قابل للانقسام اصلا والمقدم حق فالتالى يكون حقا بيان المقدم من وجوه ثلاثة *

(الاول

(الاول)ان الحس شاهد بوجود الحركة فهذه الحركة لاتخلو اما ان يقال انه لا وجود لها الا في الماضي والمستقبل او ليس كذلك بل لها وجود في الحاضر والاول باطل فان الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم و المستقبل هو الذى يتوقع له حضور فلو امتنع ان يكون للحركة حضور اصلا لاستحال ان يكون ماضيا او مستقبلا فاذاً للحركة حضور فذلك الحاضر ان كان قابلا للقسمة على معنى انه يمكن ان يوجد ماهو اقصر منه كان بعض الاجزاء المفترضة فيه قبل البعض فلا يكون كله حاضرا وقد فرض كذلك هذا خلف فاذاً ذلك الحاضر غير قابل للانقسام وعند الانعدام لابد ان يحصل ما من شانه ذلك فكانت الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير منقسم *

(الثانى)ان الآن عبارة عما يفصل الماضى عن المستقبل فهو ان كان منقسما كان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا بين جميع الماضى وجميع المستقبل وان لم يكن منقسما فلابد وان ينعدم لان الآن لا يبقى ساعة اخرى فاما ان يكون لعدمه بداية اولا يكون والثانى محال لان عدمه امر متجدد والكل متجدد بداية واذا كانت له بداية فبداية عدمه اما ان تكون مقارنة لوجوده اولا تكون والاول باطل لاستحالة الجمع بين العدم والوجود فاذاً بداية عدمه غير مقارنة لوجوده فاما ان يكون بين الآن الذى هو بداية وجوده وبين الآن الذى هو بداية عدمه زمان اولا يكون فان كان الاول كان الآن باقيا هذا خلف وان لم يكن فقد تتالى آنان ثم الكلام في الآن الثانى كالكلام فى الآن الاول فيلزم تتالى الآنات *

(الثالث)انا بينا ان حركة الجسم في الكيف عبارة عن تتالى انواع آنية الوجود وذلك يوجب تتالى الآنات فثبت بما ذكرنا ان الحركة والزمان مركبان من

امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة فاذا قطعنا المسافة بحركة كيف ما اتفقت كان الذى يقطع الجزء الذى لا يتجزى من الحركة في الآن الغير المنقسم غير منقسم والا لكانت الحركة الى نصف ذلك الجزء وزمانها نصف الحركة الى الكل ونصف زمانها فتكون تلك الحركة وذلك الزمان منقسما وذلك محال فاذاً ذلك القدر من المسافة غير منقسم والذي يليه حاله كذلك ايضاً وهلم جرا الى آخر المسافة فاذاً المسافة مركبة من امور غير قابلة للقسمة مطابقة للامور المتالية في الحركة وفي الزمان وذلك هو الجزء الذى لا يتجزى وهذه الشبهة قد سبقت اصولها في باب الحركة الا انا اعدنا هذه الاصول هاهنا لنعلم كيفية تركب الشبهة عنها *

(المسلك الثانى) (١) قالوا لو وضعنا كرة حقيقية على سطح لا تضريس فيه فلا شك انها تلاقيه فموضع الملاقاة اما ان يكون منقسماً اولا يكون منقسما والاول محال لوجوه ثلاثة *

(الاول) هو ان ذلك الموضع منطبق على السطح المستقيم و المنطبق على المستقيم مستقيم فاذاً ذلك الموضع من الكرة مستقيم ثم اذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت على موضع آخر تلو الاول فذلك الموضع ايضاً مستقيم فاذاً تصير الكرة مضلعة هذا خلف *

(الثانى) فلان اوقليدس برهن على ان كل خط مستقيم يصل بين كل نقطتين من الدائرة فانه يقع في داخلها فلو كان موضع الملاقاة منقسماً لارتسم خط على ظاهر الدائرة منطبقا على السطح فيقع ذلك الخط داخل الدائرة وخارجها هذا محال *

---

(١) في نسخة لفظ الشبهة موضع المسلك الى كل المسالك ١٢

(والثالث) فلان موضع الملاقاة لو كان منطبقا على السطح امكن ان يخرج من المركز خطان ينتهيان الى طرفي موضع الملاقاة فيصير انه مع الخط المرتسم من موضع الملاقاة ثلاثة خطوط محيطة بسطح فيحصل هناك مثلث قاعدته موضع الملاقاة فاذا اخرجنا من مركز الدائرة الى قاعدة المثلث الواقع في الدائرة عمودا قائما عليه كانت الزاويتان الحاصلتان على جنبتي العمود القائم على القاعدة قائمتين وينصف ذلك المثلث بمثلثين قائمي الزاوية ويكون الخطان الطرفيان وترين للزاويتين القائمتين ويكون العمود وتر الزاوية الحادة ووتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخط العمودي اقصر من الخطين الطرفيين مع ان الخطوط الثلاثة خرجت من المركز الى المحيط هذا خلف فثبت بما قلنا ان موضع الملاقاة غير منقسم فاذا ادرنا الكرة على السطح حتى تتم الدائرة فلا شك انه متى زالت الملاقاة الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بنقطة اخرى وليس بين النقطتين شيء يغايرهما لان الكلام في الملاقاة الحاصلة في اول حصول الملاقاة بالنقطة الاولى فاذاً قد ارتسم الخط عن تلك النقطة واذا حصل الخط عن تركب النقط حصل السطح عن تركب الخطوط والجسم عن تركب السطوح فاذاً موضع الملاقاة من الكرة شيء حصل بانضمامه الى امثاله العظم والمقدار وهو الجزء الذي لا يتجزى (ولا يقال عليه) بان النقطة انما توجد في الكرة بسبب المماسة وعند زوال المماسة تنعدم تلك النقطة فلا توجد نقطة مع ما يتلوها فلا يحصل تشافع النقط (لانا نقول) لو قدرنا خطا موجودا بالفعل على ظاهر الكرة ويكون له نهاية موجودة بالفعل ثم قدرنا ان الكرة تلاقي السطح بتلك النقطة فاذا زالت الملاقاة عن تلك النقطة الى نقطة اخرى فالنقطة الاولى تكون باقية لكونها نهاية لذلك الخط والنقطة الثانية موجودة لحصول الملاقاة بها ففي هذه الصورة

تلاقت نقطتان *

(المسلك الثالث) اذا فرضنا خطا منطبقا على خط حتى تكون النقطة محاذية للنقطة او ملاقية لها ثم تحرك الخط فقد صارت النقطة المماسة غير مماسة واللامماسة انما تحصل دفعة والآن الذى هو اول زمان حصول اللامماسة لاشك ان الخط فيه صار ملاقيا النقطة اخرى تالية للنقطة الاولى فتكون النقط متتالية في الخط اذا الكلام في لامماسة النقطة الثانية كالكلام في لامماسة النقطة الاولى وهلم جرا *

(المسلك الرابع) ان دائرة معدل النهار تطلع على سكان خط الاستواء منتصبة وتمر في دورانها مسامتة لهم وتكون تقاطع تلك الدائرة مع دائرة الافق في المشرق والمغرب ابدا على نقطتين وليس يتهيأ لنا في وقت من الاوقات ان نتوهم الاوفي المشرق تقاطع على نقطة ولكن التقاطع حاصلا على نقطة معينة ثم انه يحصل اللاتقاطع على تلك النقطة والآن الذى هو اول زمان اللاتقاطع يكون التقاطع حاصلا فيه على نقطة اخرى فقد تتالت نقطتان وكذلك القول في الباقي فتكون دائرة معدل النهار مركبة من النقط المتتالية *

(المسلك الخامس) ان النقطة امر وجودي غير منقسم فان كان متحيزا (١) فهو الجزء الذى لا يتجزى وان لم يكن متحيزا فله محل ومحله ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله وهو محال وان لم يكن منقسما فهو المطلوب *

(المسلك السادس) لو كان الجسم قابلا لتقسيمات لا نهاية لها لحصلت فيه انقسامات غير متناهية بالفعل والتالى محال فالمقدم مثله (بيان الشرطية) ان اختلاف المماسة يوجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام فاختلاف المماسة حاصل هاهنا لان كل جزء يفرض فانه يلاقي باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه الآخر

(١) في نسخة في كلا الموضعين متجزيا ١٢

الآخر منه فلو كان قبول الانقسام لا الى نهاية حاصلا لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلين فيجب حصول تلك الانقسامات واما بيان امتناع ذلك فلما بينا ان ذلك ينافي وجود الجزء الواحد وما ينافي وجود الواحد ينافي وجود الكثير «فاذاً يجب ان تكون الكثرة حاصلة وان لا تكون هذا خلف •

(المسلك السابع) ان الحكماء اتفقوا على ان الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة وما كان ممتنعا استحال حصوله للغير فاذاً يستحيل ان يكون الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية فهو اذاً لا يقبل انقسامات غير متناهية •

(المسلك الثامن) ان الجسم قابل للقسمة فيكون ذلك لاجل التاليف فان قبول الانقسام لا يكون لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ولا لتحيزه فان الشيء بعد انقسام ذاته ولوازم ذاته وتحيزه موجود مع انه لا يقبل تلك القسمة وليس ايضاً لاجل الفاعل لان الفاعل لا يجعل غير المنقسم منقسما فقبول القسمة اذاً لاجل معنى قائم بالجسم والله تعالى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على ازالة ذلك المعنى فاذا اعدم الله تعالى تلك التاليفات بقيت تلك الاجزاء اجزاء غير قابلة للقسمة لانه متى زال المصحح وجب زوال الحكم عنه •

(المسلك التاسع) لو كانت في الجسم اجزاء غير متناهية لاستحال قطعه الا بعد قطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه الا بعد قطع نصف نصفه فلو كانت في الجسم ابعاض غير متناهية لامتنع قطعه في زمان متناه •

(المسلك العاشر) لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية لصح ان يوجد من الخردلة ما يغشى به وجه السموات السبع وذلك محال فما ادى اليه مثله •

(المسلك الحادي عشر) ان اوقليدس قد برهن على وجود زاوية هي

« وجود الكثرة

اصغر الزوايا الحادة فدل على الجزء الذى لا يتجزى ٭

(المسلك الثانى عشر) ان التفاوت بين الصغير والكبير حاصل فلو كانت اجزاء الاجسام غير متناهية لوجب تساوى جميع الاجسام في الحجم فان مالا يتناهى لا يقبل الاكثر والاقل وذلك محال ٭ هذه المسالك بمجموع شبه مثبتى الجزء الذى لا يتجزى ٭

(واعلم) ان اكثر هذه الشبهة مبنى على اصول قد تكلمنا فيها فيما مضى من هذا الكتاب (اما الذى احتجوا به اولا) فقد بينا ان الوحدة عرض زائد على ذات الجسم قائم به ٭

(وقولهم) يلزم انقسام الوحدة لانقسام محلها (فجوابه) ماذكرناه في الفصول السالفة ان الوحدة القائمة بالجسم تقبل الكثرة الوهمية ولا استحالة في ذلك واما الكثرة بالفعل فلا يلزم قبول الوحدة لها لان الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به بل هما وصفان متنافيان فاندفع المحال ٭

(واما الذى احتجوا به ثانيا) فقد بينا في باب الوحدة والكثرة الفرق بين الهوية والوحدة فالقسمة اذا وردت على الجسم الواحد زالت وحدته وما زالت هويته فاندفع المحال ٭

(واما الذى احتجوا به ثالثا) فقد مضى في باب الحركة كيفية وجودها وكيفية وجود الآن وعدمه فلا حاجة الى الاعادة ٭

(واما الذى احتجوا به رابعا) من حديث الكرة والسطح فقد اجاب عنه بعض المنازعين فيما لا يعنيه بان قال النقطة لا توجد بالفعل في الكرة محتجا بانه لو حدثت نقطة بالفعل فيها ونقطة اخرى في سطح او كرة اخرى تلاقيها فالنقطتان ان لم تلاقيا بالاسر انقسمت النقطتان وان تلاقيا بالاسر تداخلتا

واتحدتا ويصير التماس اتصالا هذا خلف .

(وهذا القائل لا يعرف) ان ذلك يوجب عليه انكار المماسة بين الاجسام والسطوح والخطوط لان الجسم اذا ماس جسما فالسطحان اما ان يتلاقيا بالاسر فيعود المحال اولا يتلاقيا فيلزم ان يكون لكل واحد من السطحين عمق حتى يكون باحد جانبيه يلاقي الآخر وبالجانب الآخر لا يلاقيه ولما بطل القسمان لزم ان لا يماس الجسم جسماً وكذلك القول في مماسة السطحين بالخطين ومماسة الخطين بالنقطتين . وايضاً فلان النقطة نهاية الخط والخط قد يكون متناهيا بالفعل فكيف يكون متناهيا بالفعل ولا تكون النهاية حاصلة بالفعل (الا ان نقول) ليس في الكرة خط متناه بالفعل وحينئذ يكذبه اتفاق الجمهور على ان الكرة اذا تحركت تميز الخط المحوري عن سائر الخطوط بالفعل ولا شك انه متناه وطرفاه قطبا الكرة فهما موجودان بالفعل فظهر ضعف هذا الجواب .

(واما الشيخ) فانه اجاب عنه من وجوه ثلاثة (الاول) (١) انا لا ندري هل يمكن ان توجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود اوهو من الامور الوهمية على نحو ما يكون في التعليميات ولا ندري انه لو كان في الوجود فهل يصح تدحرجها عليه اولا يصح فربما استحال وبعد هذا فالكرة انما تماس السطح بالنقطة في حال السكون واذا تحركت ماست بالخط في زمان الحركة ولم تكن في زمان الحركة مماسة على النقطة الا بالوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل .

(ولقائل ان يقول) اما المنع من وجود الكرة فغير مستقيم لان هذا الشكل هو الذي تقتضيه جميع الطبائع البسيطة والتركيب لا يضاده فكيف يستحيل

(١) لم يذكر الوجه الثاني والثالث لكن ظننا ان هذه العبارة مشتملة على كل الوجوه ١٢

وجوده والسطح المستوى ايضاً ممكن الوجود لان سبب الخشونة الزاوية وهى لابد وان تكون من سطوح صغار ملس والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية واذا جاز سطح صغير مستو جاز سطح كبير مستو ثم ربما لا يمكننا الحكم بوجوده لكن الكلام غير مبنى على الوجود بل على امكان الوجود فان ما يمكن ان يوجد اذا فرض موجودا لم يلزم منه محال لان الكذب الغير المحال لا يلزم منه محال واما المنع من التدحرج فهو وان كان بعيدا لكنه غير مضر اذ لا شك في امكان انزلاقها عليه ويلزم منه نقط متتالية في السطح *

(وقوله المماسة) حال الحركة بالخط فنقول المماسة بين الجسمين لا تمكن الا بان ينطبق طرف كل واحد منهما على طرف الآخر فلو ماست الكرة السطح بالخط لوجب ان ينطبق من الكرة خط على خط في ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيما لان المنطبق على المستقيم مستقيم فتكون الكرة مضلعة وذلك محال فاذاً الكرة لا تماس السطح بالخط اصلا *

(وقوله المماسة بالنقطة) انما تكون في الآن ولا وجود له بالفعل فنقول الخلاف في كون الزمان غير مركب من الآنات المتتالية كالخلاف في ان الجسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى فكيف تدفع حجة الخصم بذلك وانه نفس المتنازع فيه *

(قال وبالجملة) فان هذه المسئلة لا تتحقق مسلمة لان المسلم ان الكرة لا تلاقى السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا ان يكون في حال الحركة تنتقل من نقطة الى نقطة مجاورة لها ومن آن الى آن مجاور له فانه ان سلم هذا لما احتيج الى ذكر الكرة والسطح بل صح ان هناك نقطا متتالية منها تاليف الخط وآنات متتالية * منها تاليف الزمان فاذا كان المسلم هو ان الكرة تلاقى السطح

* متجاورة

في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة غير مركبة من امور غير متجزية ومن آنات كالخلاف في المسافة وكان انما يلزم تجاور النقط لو صح تجاور الآنات كان استعمال ذلك في اثبات تتالى النقط كالمصادرة على المطلوب .

(ولقائل ان يقول) اذا فرضنا آنا وكانت الكرة فيه ملاقية للسطح على نقطة واحدة ثم زالت الملاقاة عن تلك النقطة فهاهنا حدث امران احدهما زوال الملاقاة والآخر حصول اللاملاقاة فاما زوال الملاقاة فهو حركة فلاجرم ليس له بداية يكون هو فيها حاصلا واما حصول اللاملاقاة فهو من جملة ما يحصل في الآن ويستمر في جميع الزمان الذى بعده فثبت ان اللاملاقاة لها بداية هى حاصلة فيها فنقول الآن الذى حصلت فيه اللاملاقاة اما ان يكون هو الآن الذى حصلت فيه الملاقاة او غير ذلك الآن والاول باطل والا لكانت الكرة في الآن الواحد بالنقطة الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقية له هذا محال وان كان غير ذلك الآن فنقول اما ان يكون بين آن الملاقاة وبين آن اللاملاقاة زمان اولا يكون فان كان كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة الاولى فتكون الكرة ساكنة هذا خلف وان لم يتوسط بين الآنين زمان فقد تتالى الآنان ونقول ايضاً الآن الذى هو اول زمان اللاملاقاة بتلك النقطة اما ان تكون الكرة فيه ملاقية بنقطة اخرى اولا تكون فان لم تكن ملاقية بنقطة اخرى (١) فاما ان تكون ملاقية بالنقطة الاولى اولا تكون ملاقية بشئ من النقط

(١) هكذا في النسختين ولكن العبارة لا تخلو عن تكلف «لم تكن الكرة ملاقية للسطح هذا خلف وان كانت ملاقية لها فاما ان تكون ملاقية بالنقطة الاولى او بنقطة اخرى والاول باطل والا فالملاقاة بالنقطة الاولى غير زائلة هذا خلف وان كانت ملاقية بنقطة اخرى الخ ١٢

فان كانت ملاقية بالنقطة الاولى لزم ان تكون الكرة عندما صارت لاملاقية للسطح بتلك النقطة تكون ملاقية بتلك النقطة للسطح هذا خلف وان لم تكن ملاقية بشيء من النقط وجب ان تكون ملاقية للسطح عند مماستها للسطح هذا خلف فاذاً الكرة في الآن الذي هو اول زمان الملاقاة ملاقية بنقطة اخرى فاما ان تكون بينها وبين النقطة الاولى واسطة اولا تكون فان كانت فتكون ملاقاة الكرة السطح بذلك المتوسط قبل ملاقاتها السطح بالنقطة الثانية فلا تكون ملاقاتها للسطح بالنقطة الثانية في اول زمان الملاقاة بالنقطة الاولى وذلك خلف فاذاً ليس بين النقطتين واسطة فيلزم تتالي النقط وظاهر ان هذه الحجة توجب تتالي النقط وتتالي الآنات من غير ان تصادر في ذلك على المطلوب *

(والذي نعتمد عليه) في الجواب وجهان (الاول) ان يقال القول بالجزء الذي لا يتجزى يمنع من امكان وجود الكرة والدائرة فكيف يستدل بوجود الكرة وحركتها على وجود الجزء *

(الثاني) فقد بينا ان الحركة لا يعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزى فلا يمكن ان يستدل بها على وجود الجزء الذي لا يتجزى وهذان الوجهان هما اللذان يعول عليهما في دفع هذه الشبهة المبنية على وجود الحركة و يمكن ان يستعان في حل ما ذكرناه من الشكوك بالاصول التي ذكرناها في باب الحركة *

(واما الذي احتجوا به خامساً) من ان النقطة ان كانت عرضا فلا بد وان يستدعي محلا لا ينقسم فالجواب عنه ما مضى من ان بعضهم زعم ان النقطة ليست امرا وجوديا بل هي امر وهمي ومن سلم كونها امرا وجوديا زعم انها عرض غير سار فلا يلزم انقسامها لانقسام محلها *

(واما

(واما الذي احتجوا به سادسا) من ان اختلاف المماسة يوجب حصول الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فقد سبق الجواب عنه في الفصل المشتمل على البراهين على نفي الجزء الذي لا يتجزى *

(واما الذي احتجوا به سابعا) فقد مضى الجواب عنه ايضاً لانا بينا ان قولنا الجسم قابل لتقسيمات لا نهاية لها لا نعني به انه قابل لها بمجموعها بل نعني به انه لا ينتهي الى حد الا ويقبل بعد ذلك تقسيما آخر وذلك لا ينافي قولنا انه يستحيل حصول التقسيمات الغير المتناهية *

(واما الذي احتجوا به ثامنا) وهو قولهم كل قابل للتفريق ففيه تاليف (فالجواب عنه) انه ان عنوا بذلك ان يكون فيه جزءان متميزان بالفعل وبينهما مماسة وان التفريق عبارة عن تبعيد احدهما عن الآخر فهذا هو المتنازع فيه فلم قلتم ان الامر كذلك فانه لو ثبت لهم ذلك لما احتاجوا في تتميم حجتهم الى فرض زوال التاليف عنها اذ لو كانت الاجزاء حاصلة في ذلك المؤلف وتميز كل واحد منها عن الآخر بالفعل لوجد الواحد في الكثير وان عنوا بكونه مؤلفا كونه مستعدا لقبول التجزية فذلك مما لا يمكن ارتفاعه عنه لان ذلك هو صورته الجسمية او لازم صورته الجسمية *

(واما الذي احتجوا به تاسعا) من انه يلزم ان لا يقطع الجسم الا في زمان غير متناه (فالجواب عنه) ان هذا انما يلزم على من يقول الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل ومن قال بذلك فقد قال بوجود الجزء الذي لا يتجزى الا انه زعم انها غير متناهية واما من نفى الجزء الذي لا يتجزى وزعم ان الجسم البسيط ليس فيه شيء من الاجزاء فكيف يلزم عليه ذلك *

(واما الذي احتجوا به عاشرا) من تغشية سطح السماء من اجزاء الخردلة

(الفصل السابع في بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية)

فنحن بتقدير تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك ايضا اذ ربما كان في الخردلة من الاجزاء التي لا تتجزى ما تبلغ كثرتها اذا بسطت الى تغشية سطح السماء فاذا لم يكن ذلك بين الامتناع مع فرض وجود الجزء فكيف يتبين بامتناعه وجود الجزء •

(واما الذي احتجوا به في الحادي عشر) من امر الزاوية فلا نسلم انها غير منقسمة بل هناك زوايا هي اصغر منها بالقوة بلا نهاية وانما قام البرهان على انه لا تكون زاوية من خطين مخصوصين اصغر من تلك وليس اذا قيل انه ليس شيء بصفة⁾ كذا اصغر من كذا وجب ان يقال انه ليس شيء اصغر منه البتة •

(واما الذي احتجوا به في الثاني عشر)فالجواب ان الخردلة تساوي اجزائها اجزاء الجبل في العدد لا في المقدار كما انا اذا اضعفنا الجبل مثل تضعيف الخردلة فانهما تتساويان في العدد لا في المقدار وبالله التوفيق •

﴿ الفصل السابع في بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية ﴾

(من الصور النوعية) ما لا يحصل الا بامتزاج اجسام مختلفة الطبائع كالصور المعدنية والنباتية والحيوانية ومنها ما لا يكون كذلك وهي كالنارية والهوائية وغيرها والظاهر من مذهب المشائين ان للاجسام حدا في الصغر اذا صارت اصغر من ذلك زالت صورها فللماء شيء هو اصغر صور الماء وكذلك للهواء وحجتهم ان الاجسام لو احتملت الانقسام والتصغر لا الى نهاية مع بقاء صورها النوعية لجاز ان يحصل من كل واحد من الاركان الاربعة ما يكون في غاية الصغر ويحصل من امتزاجها الحجم« والعظم وان تكون المتكونات الحيوانية حتى تحصل فيلة على قدر بعوضة ولو كان ذلك ممكنا

⁾ نصفه « اللحم لم يكن

لم يكن اقل الوجود بل اكثريا لان امتزاج الاقل قبل امتزاج الاكثر لان الاكثر انما يحصل عن اجتماع الاقل وحصوله بعد حصوله فكان يجب ان يكون ذلك اكثريا ولما لم يكن كذلك علمنا ان للاجسام حدا في التصغر مع بقاء صورها النوعية *

(ولا يقال) فلم لم توجد بعوضة في قدر الفيلة (فنقول) لان الصغر مما يعين على الامتزاج والكبر كالعائق عنه ولهذا كانت الماجين تعان على تكوينها بالدق *

(واعلم) انه يمكن القدح في هذه الحجة من وجوه ثلاثة (الاول) انا نسلم ان امتزاج الاقل عددا قبل امتزاج الاكثر عددا ولا ينفعهم ذلك لان الكلام ليس فيه لكن لم قلتم ان امتزاج الاقل مقدارا قبل امتزاج الاكثر مقدارا وبيانه هو ان وجود الاقل مقدارا في الاكثر مقدارا وجوده بالقوة والذي بالقوة فهو غير موجود فاذا لم يكن الاقل مقدارا حاصلا بالفعل لم يكن له امتزاج بالغير فضلا عن ان يكون امتزاجه قبل امتزاج شيء آخر بل الاولى ان يكون امتزاج الاكثر في المقدار قبل امتزاج الاقل في المقدار اذ الاكثر محصل محصور والاقل غير محصل ولا محصور *

(الثاني) سلمنا ان امتزاج الاقل متقدم على امتزاج الاكثر مطلقا لكن لم قلتم انه يكفي ذلك المزاج في حصول الصورة النوعية ولم لا يجوز ان يكون العظم مع ذلك معتبرا اذ من الممكن ان تكون النفس المدبرة انما تستمد المزاج لقبولها الاستعداد التام اذا كان وافيا بافاعيلها وذلك لا يتم الا بمقدار معين من العظم *

(الثالث) هب انه لو تم ذلك الاستعداد فانه تفيض عليه النفس من واهب الصور لكن ذلك الامتزاج انما يحصل في مكان معين مخصوص فلو كانت

تلك المادة يسيرة لا نفعلت عما يحيط بها ولا يبقى ذلك المزاج الى ان يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصورة بل يفسد قبل ذلك *

(ولما بطلت) هذه الحجة فنقول الانقسام تارة يكون بالانفكاك وتارة باختلاف الاعراض الغير المضافة وتارة باختلاف الاعراض المضافة وتارة بالوهم اما الذي يكون لاختلاف الاعراض المضافة فلا نهاية له لان الاعراض الاضافية لا يجب ان تبلغ بالجسم الى حد يكون بعد ذلك فاقداً لتلك الصورة لان تلك الصورة)ﾚ فاشية في جميعه والا لـكان اما ان يخلو كل واحد من اجزائه عن تلك الصورة و اما ان يكون بعض الاجزاء خاليا عن تلك الصورة دون البعض والقسم الاول لا يخلو اما ان تتغير حالها عند الاجتماع عما كانت عليه حالة الانفراد او لا تتغير فان لم تتغير لم يحصل بالاجتماع الا الزيادة في المدد والمقدار ولم تحصل تلك الصورة النوعية فلا يكون للجسم تلك الصورة البتة هذا خلف واما ان كان اجتماع الاجزاء يوجب حصول الصورة للمجموع *

(فاول ما فيه) ان تلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكل وهو المطلوب (وثانيا) ان امتزاج تلك الاجزاء لا يفيد صورة اخرى الا اذا كانت مختلفة الطبائع فتكون لـكل جزء منها طبيعة خاصة وكل ما يفرض في ذلك الجزء من الاجزاء فله تلك الطبيعة وظاهر ان الانقسام الذي يكون بحسب الوهم او بحسب اختلاف الاعراض المضافة لا يخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير واما الانقسام الانفكاكي فيشبه ان يكون الافراط في الصغر يصير سببا لان لا يحفظ الجسم صورته لان الجسم اذا افرط صغره استولى عليه ما يحيط به وينقله الى طبيعته ويدل عليه الاستقراء واما الانقسام بالاعراض الغير المضافة مثل ما في البلقة «فهو مثل الانقسام الانفكاكي في كونه متناهيا*

ﾚ ناشية « النقطة

واذا

واذا ثبت ذلك بطل قول من يقول ان اصغر اجزاء الارض اكبر من اصغر اجزاء النار لان تلك النار اذا انقلبت ارضا لم يجب ان يكون ذلك عند الارض حتى يتصل بها اذ كثير من اجزاء العناصر تعرض له الاستحالة في غير حيزه الطبيعي واذا صار ذلك الجزء الصغير من النار ارضا فلابد وان يصير اصغر مما كان لان الجمود يصغره فيكون هو ارضا اصغر من الجزء الذي فرضناه اصغر الاجزاء الارضية وذلك محال واذ قد بينا ان الجسم غير مركب من الاجزاء الحسية والجمية فلنتكلم في انه هل هو مركب من الاجزاء العقلية ام لا ٭

﴿ الفصل الثامن في ان الجسم مركب عن الهيولى والصورة ﴾

(هذا هو المتفق) عليه بين الحكماء وذكروا على هذا برهانين ٭

(الاول) ان الجسم البسيط لاشك انه قابل للانفصال والقابل للانفصال اما ان يكون هو الاتصال او امر آخر دون الاتصال والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لايبقى مع الانفصال فاذاً القابل للانفصال امر آخر غير الاتصال و لاشك ان قوة قبول الانفصال حاصلة مع وجود الاتصال فاذاً الاتصال مقارن لشيء آخر فاذاً الجسم مركب عن الاتصال وعما فيه الاتصال و ذلك هو المطلوب ٭

(واعلم) ان هذا البرهان مبني على ان الجسم غير مركب من اجزاء لاتتجزى والا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها وكذلك ايضاً لا بد من ابطال قول من يقول ان مبادي الاجسام اجزاء متجزية في الوهم غير قابلة للتجزية بالفعل فان عندهم الاجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء و انفصالها عبارة عن تفرقها واما كل واحد من تلك الاجزاء فان فيها الاتصال الحقيقي حاصل لكنها غير قابلة

(الفصل الثامن في ان الجسم مركب عن الهيولى والصورة) ٭

للاتصال فاذاً ماتقبل الاتصال فهو غير متصل بالحقيقة وماهو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال فظاهر انه لاتتم هذه الحجة الا بابطال هذين المذهبين وذلك مماقد فعلناه فيما مضى ه

(فان قيل) الاتصال يراد به كون الجسم بحالة يقبل الابعاد الثلاثة و ذلك هو الجسمية وقد يراد به ورود تلك الابعاد الثلاثة وذلك عرض من باب الكم فدعوا كم ان الجسم يردعليه مايزيل الاتصال ان عنيتم به المعنى الاول فهو كاذب بدفعه الحس فان ذات الجسم ممايستحيل ان تبقى عند زوال الجسمية وان عنيتم به الثاني فاللازم منه كون المقدار زائدا على الجسم و ذلك مسلم ولكن كيف يلزم منه ان يكون الجسم فى حقيقته مركبا من امرين وايضاً فلم لايجوز ان يقال الانقسام لما ورد على الجسم ابطل عنه الوحدة التى بيناعرضيتها لا الامر الداخل فى قوام الجسم (وذكر) بعضهم شكا آخر فقال الاتصال عدم فكيف يستدعى قابلا ه

(الجواب) اما الاول فلان الجسم قد ثبت انه غير مركب من الاجزاء فعند خلوه عن جميع الاسباب المكثرة يكون واحدا حقيقيا وله وحدة وهوية باعتبارها يمتاز عن سائر الافراد المشاركة له فى الماهية فاذا اوردت القسمة عليه امتنع ان تبقى تلك الوحدة فامتنع ان تبقى تلك الهوية وان عدمت تلك الهوية فقد عدمت تلك الجسمية لان الفرد انما يصير هو هو لا بماهيته فقط والا لكان هو غيره بل بعينياته فظاهر ان ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك الجسمية وهو ايضاً سبب لزوال ذلك المقدار ولزوال تلك الوحدة وليس قولنا ان الاتصال يزيل تلك الجسمية ينافى كونه مزيلا لامور مقارنة للجسمية وعند هذا تحرر الحجة ه

(فنقول

(فنقول) الجسمية مما يصح عليها العدم و كل ما كان كذلك فله مادة و كل ما يتبع قضية فانه ينتج عكس نقيضها فالقياس المنتج لكبرى هذا القياس ينتج ان ما لا مادة له لا يصح العدم عليه وهو بعينه البرهان على بقاء النفس الناطقة وذلك لان الجسمية الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال و الطارية كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث فقوة حدوثها وقوة فسادها تستدعى محلا وليس ذلك هو تلك الجسمية لان محل الشيء يبقى معه وتلك الجسمية لا تكون موجودة عند عدمها فاذاً تلك القوة موجودة في شيء كان موجودا عند وجود الاتصال وبهذا يزول الشك الثاني والثالث ايضاً فانه ليس الانفصال عدما محضا فانه عبارة عن عدم مقارن لقوة وجود تلك القوة ولا يستغني عن المحل على ما بيناه *

(والشك المشكل) على هذه الحجة ان نقول الجسم حين ما كان واحدا فمادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فعند انقسام الجسم لا يخلو اما ان بقيت المادة واحدة او تجزأت فان بقيت واحدة فهو محال والا كانت الصور حاصلة في مادة واحدة وذلك محال لوجهين اما اولا فلاستحالة اجتماع المثلين في مادة واحدة واما ثانيا فلانه تكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفتين الا انه يكون هناك جسمان متباينان وان قلنا بان المادة تجزأت فهي في ذاتها قد صارت كثيرة بعد وحدتها فيلزم عدمها او احتياجها الى مادة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى واما ان قلنا ان الجسم حين ما كان واحدا فمادته ما كانت واحدة بل كانت كثيرة فحينئذ يجب بحسب الانقسامات الممكنة فيه ان تكون المواد حاصلة متميزة فيه فيكون الجسم فيه مواد متباينة غير متناهية ولا شك ان الصورة الحاصلة في كل واحدة منها غير الصورة الحاصلة في المادة

« ووجود تلك القوة

الآخرى فحينئذ يكون الجسم مركباً من اجزاء غير متناهية وهو يدفع اصل الحجة فهذا شك مشكل •

(ويمكن ان يبين) ان الصورة الجسمانية ممكنة الزوال من حيث ان كل قوة جسمانية فانها لا تقوى على بقاء غير متناه فاذاً الجسمية مما يجب عليها ان تعدم وكل ما كان كذلك فله مادة ولكن يبطل ذلك بجسمية الفلك فان جعل السبب في ذلك دوام فيض المفارق امكن ان يجعل هاهنا كذلك •

(البرهان الثانى) قالوا كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد اي استعداد ثبت فهو بالقوة و الشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يقتضي قوة وفعلا لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذاً يكون الجسم مركباً مما عنه القوة ومما عنه الفعل وقد عرفت ان الذي يقال من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام ليس عليه حجة ثم على هذه الحجة بعد ذلك شكوك ثلاثة •

(الاول) ان المادة موجودة بالفعل لانها قابلة للصور والقابل للشيء وجوده قبل وجود المقبول ثم انها ايضاً مستعدة لقبول الصور فيجب ان يكون لها مادة اخرى لا الى نهاية •

(الثانى) ان النفس الناطقة موجودة بالفعل وبالقوة ايضاً نظرا الى ما يمكن حصوله لها من العلوم وليس لها مادة •

(الثالث) الشيء الواحد انما يمتنع ان يكون بالقوة وبالفعل بالنسبة الى شيء واحد فاما بالنسبة الى شيئين فذلك غير ممتنع •

(والجواب عن الاول) ان المادة لها من ذاتها القوة وكونها بالفعل بسبب الصورة فما هو مبدء كونها بالقوة ليس هو المبدء لكونها بالفعل

وهو عين كلامنا *

(فان قالوا) الصورة تحتاج فى حدوثها الى المادة فكيف تكون مبدأ لوجودها وسيأتى الجواب عن هذا فى باب تعلق الهيولى بالصورة *

(واما الثانى) فجوابه ان الاستعداد لا بد له من سبب زائد على ذات النفس وهو البدن وعلائقه وستعرف انه لولا تعلق النفس بالبدن لامتنع ان يحصل لها كمال بعد مالم يكن فاما كون الصورة محتاجة الى المادة فى الوجود والنفس غير محتاجة الى البدن فذلك انما يعرف بدليل آخر *

(واما الثالث) فجوابه ان القوة والفعل سواء كانا بالنسبة الى امرين اوبالنسبة الى امر واحد فهما اثران يستدعيان مؤثرين *

(البرهان الثالث) وهو الذى قد تكلفناه لهم ان نقول (سيظهر) بعد ذلك ان الكون والفساد على الفلك محال فنقول بناء على هذا الاصل ان جسمية الفلك المعين لا شك انها لازمة لشكل ذلك الفلك بعينه ولمقداره بعينه فتلك الملازمة اما ان تكون لنفس مفهوم الجسمية اولامر آخر والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك لاشتراك الاجسام فى الجسمية وان كان لامر آخر وراء الجسمية فلا يخلو اما ان يكون ذلك الامر حالا فى تلك الجسمية اوتلك الجسمية حالة فيه اولا هو حال فى الجسمية ولا الجسمية حالة فيه ومحال ان يكون ذلك اللزوم لامر حال فى الجسمية فان ذلك الامر ان لم يكن لازما لتلك الجسمية لم يكن الشكل اللازم بسبب تلك الجسمية لازما وقد فرضناه لازما هذا خلف وان كان ذلك الامر لازما لتلك الجسمية عاد التقسيم الاول فى كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو محال اوينتهى الى مايلزم الجسمية لنفس الجسمية فيعود المحال المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذلك واما ان كان ذلك اللزوم

بسبب شيء لاهو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه فذلك الشيء لايخلو
اما ان يكون جسما آخر او قوة موجودة في جسم آخر او موجودا ليس بجسم
ولا بجسماني والاول باطل لان ذلك الجسم ان اقتضى ذلك اللزوم بجسميته
وجب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك
الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن
بمجرد الجسمية بل بقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول ان تلك
القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضى لذلك اللزوم وان لم يكن
من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تعدم اولا تعدم فان عدمت وجب
ان تزول تلك الملازمة لزوال ماقتضيها وذلك محال وان لم تعدم عند مفارقة
محلها كانت غنية في وجودها عن المحل وكل ماكان كذلك لم يكن له اختصاص
بمحل دون محل اختصاصاً بالوجوب فهي اذاً قوة مجردة فيكون تأثيرها
في جميع المماثلات المتساوية وفي قبول اثرها تأثيرا واحدا فكان يجب
ان لايكون اقتضاؤها الوجوب موصوفية بعض الاجسام بتلك الفلكية اولى
من اقتضائها لذلك في سائر الاجسام ويعود ماذكرناه من وجوب اتصاف
كل الاجسام بتلك الفلكية وذلك محال فظاهر بين ان الجسمية انما
تلزمها تلك الفلكية بسبب شيء حلت تلك الجسمية فيه وحلت تلك الفلكية
وذلك الشكل فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معا فلاجرم ان
صارت مقارنتها واجبة فاذاً لجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى
و يجب ان تكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيولات والاعادت المحالات
المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل تحل فيه وجب احتياج
جسمية العناصر الى الهيولى على ماسيأتي (فهذا تمام هذه الحجة) وقد اوردتها

على

على كثير من الاذكياء فاقدحوا في شيء من مقدماتها *
(ولكن عرض لى) شك بعد ذلك في بعض مقدماتها وذلك لان الجسمية ليست عبارة عن وجود هذه الابعاد بالفعل لان هذه الابعاد من باب الكم وليست ايضاً عبارة عن نفس قابلية هذه الابعاد على مايشعر به ظواهر الكتب لوجهين *
(الاول) انا قد دللنا على ان قابلية الشيء للشيء يستحيل ان يكون وصفاً ثبوتياً *
(والثانى) انها لو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت من باب النسب و الاضافات ومثل ذلك لا تكون صورة مقومة بل الجسمية عبارة عن الامر الذى لاجله قد حصلت هذه القابلية وذلك الامر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة فان المدرك المعلوم بالضرورة هو هذه المقادير والابعاد واما وجود امر آخر لاجله تحصل قابلية هذه المقادير فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضرورة * واذا كان كذلك لم يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الامر مشتركا بين الاجسام كلها فانه من المحتمل ان يكون الامر الذى لاجله كان هذا الجسم قابلا لهذه الابعاد الثلاثة مخالفا بالنوعية للامر الذى لاجله كان الجسم الآخر قابلا لهذه الابعاد فانك قد عرفت ان المعلول النوعي يجوز استناده الى علل مختلفة الطبائع والماهيات واذا كان هذا الاحتمال قائما لم يلزم من قولنا سبب وجود الشكل المعين للفلك المعين هو جسميته ان يكون ذلك الشكل مشتركا بين الاجسام كلها والناس انما غفلوا عن هذه الدقيقة لان الغالب على الظنون ان الجسمية هى هذه الابعاد والمقادير ثم لما علموا انه لا اختلاف فى طبيعة المقدار لاجرم حكموا بان الجسمية مشتركة فيها فاما الذين يجعلون الجسمية امراً وراء ذلك فلا يمكنهم دعوى الضرورة فى كون ذلك المعنى مشتركا بل

لا بدمن البرهان على ذلك ونحن الى الآن مالخصنا البرهان على ذلك فيحصل من مجموع ماذكرنا انه لم يتلخص عندنا برهان على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فلاجرم لم نحكم بذلك واما انه هل تلخص برهان على نفيه ام لا فسيأتى ذلك فى الفصول التى بعد ذلك ٭

(ولنذكر) طرفا منه فنقول الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز اولا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية والاول يقتضى كون الهيولى متحيزة وذلك محال لثلاثة اوجه ٭

(اما اولا) فلان عند حلول الجسمية فيها يلزم اجتماع المثلين ٭

(واما ثانيا) فلانه لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس ٭

(واما ثالثا) فلان الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ويلزم التسلسل وان لم تكن محتاجة كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب ٭

(وان كان) على سبيل التبعية بان تحصل الجسمية بذاتها فى الحيز والهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه فاذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا فتكون الهيولى صفة حالة في الجسم وذلك مناف لدعوى ان الجسمية حالة في الهيولى وان لم يكن لها حصول مستقل ولا تابع مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدى الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا ٭

(ثم ان بعضهم) احتج على ذلك فقال لو كان الجسم مركبا من امرين لكانا ذاتيين له فكان يلزم ان يكون العلم بالجسم عالما بتركبه عنهما من غير برهان لان من شرط الذاتي ان لا يحتاج في اثباته للذات الى برهان .

(فنقول في حله) هذا انما يلزم اذا عقلنا تمام ماهية الجسم فاما اذا لم نعقل منه الا انه شئ قابل للابعاد الثلاثة فلم نعقل من الجسم الا ما يلزم احد جزئيه فان قبول الابعاد لازم من لوازم صورته ومعلوم ان هذا القدر لا يقتضي العلم بجميع اجزاء الجسم .

(واعلم) انه وان لم يثبت القول بالهيولى عندنا الا ان المثبتين له تكلموا في احكامه فلنتكلم نحن ايضاً في ذلك ليكون كتابنا حاويا لجميع ما قيل في كل باب .

(الفصل التاسع في اثبات ان المادة لكل جسم)

﴿ الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم ﴾

(ان الحجة الاولى) وهي المشهورة تقتضي ان يكون كل جسم قابل للانفصال فانه يكون مركبا من الهيولى والصورة ولكن الفلك غير قابل للانفصال فلا تجري فيه هذه الحجة .

(واما الحجة الثالثة) التي ذكرناها فهي تدل على ان كل جسم لا يقبل الانفصال والكون والفساد فهو مركب من الهيولى والصورة ولكن العناصر قابلة لذلك فاذاً لا بد من بيان كيفية دلالة هاتين الحجتين على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة مطلقا .

(فنقول) اذا ثبت بالدليل في موضع واحد احتياج الجسمية الى المحل فنقول تلك الحاجة اما ان تكون من لوازم تلك الماهية او لا تكون فان لم تكن من لوازمها كانت الجسمية في حد ذاتها غنية عن المحل والغني عن المحل لا يعرض له ما يحوجه اليه وان كانت الحاجة لازمة لماهيتها فحيث ما تحققت ماهيتها تحققت

ه تفارقه

تلك الحاجة فاذاً كل جسمية فهى فى الهيولى ٭

(فان قيل) احتياج الحيوانية التي في الانسان الى الناطقية ان كان لذاتها وجب احتياج كل الحيوانات الى الناطق وان لم يكن لذاتها كانت تلك الحيوانية في حد حقيقتها غنية عن الناطق ويلزم المحال المذكور وجوابه ماذكرنا فى باب الخلاء حيث بينا استحالة وجود مقدار مباين عن المادة فلا نعيده ٭ وبالله التوفيق ٭

﴿ الفصل العاشر فى استحالة خلو الهيولى عن الصورة ﴾

(والادلة) فيه اربعة (الاول) لو كانت المادة عارية عن الصورة لكانت اما ان تكون مشارا اليها اولا تكون مشارا اليها فان كانت مشارا اليها فلا يخلو اما ان لا تكون قابلة للقسمة اوتكون قابلة للقسمة فان كانت قابلة للقسمة فاما ان تقبل القسمة فى جهة واحدة وهو الخط اوفي جهتين وهو السطح اوفى ثلاث جهات وهو الجسم وان لم تكن قابلة للقسمة اصلا فهى النقطة لكن وجود النقطة بالانفراد والاستقلال محال لانا لو قدرنا انتهاء خطين اليها فلاشك ان للخطين نقطتين تلاقيان تلك النقطة فاما ان تكون تلك النقطة تحجب بين النقطتين اللتين هما طرفا الخطين اولا تحجب فان حجبت بينهما فقد انقسمت النقطة هذا خلف وان لم تحجب فقد دخلت النقطتان فى تلك النقطة وهى منفردة فهما ايضاً منفردتان لكن للخطين نهايتين فلهما نقطتان غيرهما والكلام فيهما كالكلام فى الاولى ويفضى ذلك الى ان لا توجد فى الخط المتناهى نقطة اصلا فقد ثبت ان الهيولى لو كانت عارية عن الصورة لامتنع ان تكون اليها اشارة (واقول) قد بينا ان النقطة و الخط والسطح والجسم امور توجد بعد تمام ذات الجسم والهيولى وجودها قبل وجود الجسم فكيف يكون المرجع بالهيولى الى احد

هذه

هذه الامور (واما ان لم تكن اليها اشارة) ثم حلت الصورة فيها فاما ان يحصل ذلك الجسم في جميع الاحياز وهو محال اولا في شيء من الاحياز فحينئذ المادة ما تجسمت بل هي خالية عن الصورة كما كانت او يحصل في حيز دون حيز وهو محال لعدم المخصص *

(فان قيل) المحال انما يلزم اذا قدرنا مصادفة الصورة الجسمية وحدها للمادة فلم لا يجوز ان يقال ان الصورة الجسمية متى صادفت المادة لزمتها صورة اخرى تخصص الجسم بالحيز المعين (وايضاً) فلان ما ذكرتموه ينتقض بالجزء المعين من الارض فانه ليس له حيز معين بل جميع اجزاء حيز الارض بالنسبة الى ذلك الجزء على السواء ومع ذلك فقد تخصص بحيز واحد من كل الحيز فكذا هاهنا *

(فنقول في حل الشك الاول) ان الذي يخصص الجسم بالحيز المعين اما ان يكون لازما للصورة الجسمية اولا يكون فان كان لازما وجب ان لا يخلو شيء من الاجسام عنه وكان يلزم ان تختص جميع الاجسام بذلك الحيز وان لم يكن لازما امكن حصول الصورة الجسمية منفكة عنه وعلى هذا التقدير يعود المحال *

(فان قالوا) الصورة النوعية كثيرة والجسمية وان كان لا يلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزمها واحدة لا بعينها *

(فنقول) اذا لم تكن الواحدة(١) منها لازمة للجسمية بعينها لم يكن بان تحصل مع الجسمية من تلك الصورة واحدة اولى من ان يحصل غير تلك الواحدة فحينئذ اما ان يحصل الكل اولا يحصل منها واحدة وكلاهما محالان واما الواحدة من غير مخصص فذلك ايضاً محال *

(واما الشك الثاني) فجوابه ان السبب في اختصاص الجزء المعين من الارض

(١) في نسخة الواحد بدل الواحدة الى آخر البيان ١٢ ه بجزء واحد

مثلا بجزء من اجزاء حيزه هو ان مادة ذلك الجزء كانت قبل اتصافها بالصورة الارضية في صورة اخرى فكان لها بسبب تلك الصورة وضع وكان ذلك الوضع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الارضية فانه يتعين ذلك الحيز لها مثلا الجزء من الهواء متى زالت الهوائية عنه وصادفته الارضية فانه يسقط على اقرب الامكنة من المكان الذى كان له فالحاصل ان الوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علة لان يحصل للمادة وضع بسبب الصورة المتأخرة وهذا انما يستمر لو كان قبل كل صورة صورة واما لو انتهت الى صورة غير مسبوقة بصورة اخرى لم يكن هناك ما يقتضي وقوع وضع خاص معين فيستحيل وقوعه *

(ولقائل ان يقول) ان هذه الحجة على طولها لا تفيد هذا الغرض فانه يمكن ان يقال الصورة الجسمية اذا حصلت في المادة تخصص ذلك الجسم بحيز معين لقصد قاصد مختار والداعي لذلك القاصد الى ايجاد تلك الصورة في ذلك الجسم داع الى تخصيص ذلك الجسم بحيز معين نعم لو ثبت ان لا مخصص الا الصورة الموجودة وتوابعها فحينئذ يحصل المطلوب واما مع الاحتمال الذى ذكرناه فلا *

(فنقول) في جوابه قد ثبت ان المبدء الواجب بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يكون فاعليته موقوفة على انبعاث قصد وطلب بل فيضان الوجود عنه من لوازم هويته فعلى هذا يستحيل ان يخصصه بحيز معين دون حيز الا لامر موجود فيه يكون علة لاستحقاقه لذلك الحيز *

(ولكن لقائل ان يقول) لما تعذر تمشية هذه الحجة الا بعد البناء على هذا الاصل فاي حاجة لكم الى ما ذكرتموه من التطويلات بل ينبغي ان يحرر على هذا

الوجه

الوجه المادة ان كانت عارية عن الصورة فلا يخلواما ان يكون لها امكان الاتصاف بالصورة اولا يكون فان كان لها ذلك الامكان فاما ان يكون موقوفا على شرط اولا يكون فان كان موقوفا على شرط فان كان الشرط قد عاوجب حصول الصورة لاجل ان المادة قابلة والشرائط حاصلة ولا شيء من جهات العلية بمختلفة في ذات واجب الوجود ومع اجتماع هذه الامور لا بد من حصول الاثر واما ان كان الشرط حادثا فالكلام في اختصاص ذلك الشرط بالحدوث في ذلك الوقت دون وقت آخر كالكلام في الاول وهو يفضى الى التسلسل ويستحيل ان يوجد الكل دفعة واحدة لوجهين (اما اولا) فلاستحالة علل ومعلولات غير متناهية (واما ثانيا) فلانها بجملتها اذا حصلت في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فلابد لحصولها باسرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصص فثبت ان حدوث تلك الحوادث ليس دفعة بل على سبيل ان يكون واحد قبل آخر فاذاً المادة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة اخرى فاذاً قد كانت موصوفة بالجسمية واما ان قيل ان المادة لم تكن ممكنة القبول للصورة ازلا فذلك محال لان الامكان من لوازم الماهية واللازم ثابت ابدا ٭

(وللمتقدمين ان يقولوا) لم لا يجوز ان تكون المادة وان كانت ابدا موصوفة بالصفات الا انها في بعض الاحوال قد كانت خالية عن الجسمية وقد كان في المادة قبل الجسمية من الصفات والاحوال ما اعدها لقبول الجسمية وايضاً فالذي ذكر تموه يوجب امتناع خلو الهيولى عن الصورة نظرا الى دوام فاعلية المبدء الاول ولكن ذلك لا يوجب احتياج المادة في ذاتها الى الصورة واما على الوجه الذي ذكرناه فانه يحصل هذا الغرض ٭

(الدليل الثاني) تجرد المادة عن الصورة ان كان لذات المادة وجب تجردها ابدا وان كان لامر زائد فحين كانت خالية عن تلك الصورة كانت موصوفة بذلك الزائد الذي افادها التجرد فهي غنية بذاتها عن الصورة وموصوفة بالصورة هذا خلف *

(ولقائل ان يقول) التجرد عن الصورة قيد عدمي وعلة العدم عدم العلة فالتجرد عن الصورة معلل بعدم الصورة الجسمانية *

(الدليل الثالث) قالوا لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشيء الاحدى الذات لا يكون بالقوة وبالفعل معا فيجب ان تكون المادة المجردة مركبة من المادة والصورة تكون المادة مبدأ لما فيها من الاستعداد والصورة مبدأ لما فيها من الحصول فلا تكون المادة المجردة مجردة بل مع صورة (وبهذه الحجة) اثبتنا اصل المادة فاذاً ماهو الحجة في اثبات اصل المادة فهو الحجة في امتناع تجردها وقد سبق الكلام على هذه الحجة *

(الدليل الرابع) انا لو قدرنا ان الجسم الواحد فارقته صورته و قدرنا ايضاً انه قبل هذه المفارقة انقسم و بعد الانقسام فارقت الصورة عن الجزئين فلا يخلو اما ان يكون كل تلك المادة مساوية لنصفها اولا تكون فان كانت مساوية لنصفها فهو محال لان الشيء مع غيره لا يكون كهو لامع غيره وان لم تكن مساوية له فذلك الاختلاف ليس لاجل الماهية ولا لشيء من لوازمها فتعين ان يكون الاختلاف بالعوارض وهي كون احدهما كلا و الآخر جزءاً وذلك انما يكون بسبب التفاوت في المقدار فاذاً المادة قبل اتصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار ومتى كان المقدار حاصلا كانت الجسمية حاصلة فاذاً

المادة

المادة قبل الاتصاف بالصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية هذا خلف *

(ولقائل ان يقول) هذا لازم عليكم ايضاً لان الهيولى التي هي محل كل المقدار غير التي هي محل بعض ذلك المقدار وليس ذلك الاختلاف لحلول فيها من المقدار لانا في هذه الحالة نعتبر حال المحل مجردا عن الحال فلا يجوز ان يدخل في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه فاما ان يقال اختلافه بمقدار آخر فيكون الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل او يقال الاختلاف بالكل والجزء لا يقتضى المقدار فبطل اصل كلامكم *

﴿ الفصل الحادى عشر في استحالة خلو الصورة عن الهيولى ﴾

(والادلة) فيه اربعة (الاول) ماذكرناه في الهيولى من انها ان خالطت المادة جازت القسمة عليها وجاز على البعض ما يجوز على الكل فان فارقتا مفترقتين عرضا و فارقت الجملة غير مقسومة فلما ان يتساويا واما ان لا يتساويا ويعود ما ذكرناه *

(الثاني) المخالط ان كان هو المفارق بالشخص فما به حصل الشخص وهو الاختصاص بالمادة المعينة يكون موجودا في الحالتين فالصورة بعد المفارقة ذات وضع فهي غير مفارقة وان كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك غير ممنوع بعد ان لا يتفقا في النوع فان الجائز على كل اشخاص النوع الواحد واحد *

(الثالث) الجسمية حالة في المادة فلو كانت غنية عن المادة لاستحال ان يعرض لها ما يصيرها محتاجة الى المادة *

(الرابع) كل جسم متناه لما ثبت فالتناهي لازم الجسمية والشكل لازم التناهي

(الفصل الحادى عشر في استحالة خلو الصورة عن الهيولى)

فالشكل لازم الجسمية فاما ان تكون الجسمية لنفسها تقتضي شكلا معينا لكن جزء الجسمية مساو لكلها في الطبيعة فالجزء يكون مساويا للكل في الشكل هذا خلف (واما ان تكون للفاعل) وهو ايضا محال لانه يلزم ان تكون الجسمية وحدها من غير مشاركة الهيولى قابلة للفصل والوصل وهو محال او بسبب المادة فحينئذ تكون المادة لازمة للجسمية لان الجسمية اذا استحال انفكاكها عن الشكل والشكل لا يحصل الا في المادة وجب امتناع انفكاكها عن المادة *

(فان قيل) قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل منقوض بالفلك فان شكله معلول بطبيعته وجزؤه مساو لكله في الطبيعة لوجوب كون الفلك بسيطا مع انه لم يكن شكل جزء الفلك مساويا للشكل كله *

(وقولكم) لو كان ذلك للفاعل لكانت الجسمية وحدها قابلة للفصل والوصل (قلنا) هذا غير لازم لان التشكيل مغاير للفصل والوصل لانك اذا اخذت شمعة قدرت على تشكيلها بالاشكال المختلفة من غير ايقاع القسمة فيها *

(وحل الاول) ان نقول لولا وجود مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكله مساويا للشكل كله وذلك المانع هو ان وجود الجزء بعد حصول الشكل بناء على ما ثبت ان الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فلما حصل الشكل لكل تلك المادة ثم افترض الجزء فيه فحصول ذلك الشكل لكله يمنع ان يحصل مثل ذلك الشكل لذلك الجزء المفترض بعده فانه لو حصل فيه شكل كله لم يكن هو جزأ من الكل فهذا بسبب ان الصورة الفلكية حلت في تلك المادة وقبلت المادة عنها ذلك الشكل واما لو قدرنا الصورة مجردة عن المادة لم يكن هناك سبب يقتضي كونه كلا او جزأ الا نفس تلك الطبيعة المشتركة بين

الكل والجزء فحينئذ يمتنع اختلافها في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فكيف يمكن اختلافها في الشكل *

(واما الشك الثاني) فلما انا بينا ان كل ما يقبل الانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال الحقيقي فلو قبلت الجسمية الاشكال المختلفة من الفاعل لافترضت لها اطراف وذلك يقتضي قبولها للقسمة الوهمية الموجبة لامكان القسمة التفكيكية الفعلية فيلزم المحال المذكور *

(لكن لقائل ان يقول) ان هذا القدر يكفيكم في بيان امتناع خلو الصورة عن الهيولى فانكم اذا قلتم الجسمية لو كانت مفارقة الذات لكانت قابلة للقسمة الوهمية فتكون قابلة للقسمة الحقيقية لكنها وحدها لا تقبل القسمة الحقيقية فاذاً يمتنع عليها مفارقة المادة فهذا القدر كاف في هذا الباب من غير حاجة الى التقسيم المذكور *

(وللمجيب ان يجيب) فيقول صحة هذا الكلام لا تنافي صحة التقسيم المذكور واما بيان امتناع انتقال الصورة عن مادة الى مادة فذلك لما ذكرناه في استحالة الانتقال على الاعراض *

﴿ الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهيولى بالصورة ﴾

(ولا بد) قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمتين *

(المقدمة الاولى) ان كل شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية لا بد ان يكون احدهما متقدما على الآخر بالعلية واحترزنا بقولنا لا في الماهية عن تلازم الاضافتين (وبرهانه) ان كل شيئين يستغني كل واحد منهما عن الآخر وعن جميع ما لا يوجد الآخر الا عند وجوده فانه يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر مطلقا واذا كان غنيا عنه فلا يتوقف وجود احدهما على الآخر فلا تكون

(الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهيولى بالصورة)

بينهما ملازمة فاذاً لا بد في المتلازمين من ان تكون لاحدهما حاجة الى الآخر او الى ما يحتاج اليه ذلك الآخر اما القسم الاول فهو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يحتاجا الى شيء واحد فلابد وان لا يكونا معا في الدرجة بناء على ان العلة الواحدة لا تقتضي اكثر من معلول واحد فاذاً صدور احدهما عن تلك العلة قبل صدور الآخر عنها وهو المطلوب واما من يجوز صدور المعلولين عن العلة الواحدة فانه يبطل هذا القسم بان معلولي العلة الواحدة لو لم تكن لاحدهما حاجة الى الآخر لم تكن الملازمة بينهما ذاتية بل كانت اتفاقية مثل قولنا متى كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق لكنا بينا ان الملازمة بين الهيولى والصورة ذاتية *

(المقدمة الثانية) ان الهيولى لا تكون متقدمة في الوجود على الصورة والادلة فيه ثلاثة *

(الاول) ان المادة من حيث هي هي قابلة والقابل من حيث هو هو قابل ممكن الوجود بالنسبة الى المقبول فالمادة من حيث هي هي تكون بالنسبة الى الصورة بالامكان فلا تكون سببا لوجود الصورة (اللهم) الا ان تكون للهيولى جهة اخرى باعتبارها تكون سببا للصورة وحينئذ تكون تلك الجهة منفصلة عن جهة القابلية فاسم الهيولى لا يكون متناولا لهذا الاعتبار الا بالاشتراك وهذه الحجة مبنية على ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا وقد علمت ما فيه *

(الثاني) ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت المادة علة للصورة لكانت متقدمة بالوجود على وجود الصورة لكنا قد بينا ان كون المادة بالفعل بسبب الصورة فان الشيء الواحد لا يكون بالفعل وبالقوة الا اذا كان فيه تركيب فاذاً يلزم منه تقدم كل واحد منهما على الآخر وهذا الكلام مبني على الحجة الثانية المذكورة في اثبات الهيولى وقد عرفت انها مبنية على ان الشيء

الواحد

الواحد لا يصدر عنه اثران (١)*

(الثالث) ان المادة قابلة لصور لا نهاية لها فيمتنع ان تكون سببا لصورة معينة (اللهم) الا اذا انضاف اليها ما لاجله تصير الصورة المعينة اولى بالوقوع فحينئذ لا يكون للمادة من حيث هي هي الا القبول واما السبب لوقوع تلك الصورة فهو ذلك الذي انضم الى المادة فيكون ذلك المنضم هو الصورة *

(واذا ثبت) هاتان المقدمتان (فنقول) قد بينا ان الصورة والمادة متلازمتان فتلازمهما لا يخلو اما ان يكون في الماهية او في الوجود والاول باطل لان المضافين يعلمان معا فكان يجب ان لا نعقل حقيقة الجسمية الا اذا عقلنا ان لها مادة وان لا نعقل ماهية المادة الا اذا علمنا ان فيها او معها جسمية لكنه ليس كذلك فان اثبات المادة للجسمية محتاج الى البرهان وملازمة الجسمية للمادة مطلوبة بالبرهان فعرفنا ان هذه الملازمة ليست بين هاتين الماهيتين بل بين الوجودين وقد ثبت ان كل ما كان كذلك فانه يكون احدهما علة للآخر وثبت ايضا ان المادة ليست علة للصورة فبقي ان يكون للصورة تقدم بوجه ما على المادة فنقول الآن انه لا يخلو اما ان تكون الصورة علة مستقلة لوجود المادة او لا تكون والاول باطل من اربعة اوجه *

(الاول) ان الصورة الجسمانية محتاجة الى المادة والمحتاج الى الشيء يستحيل ان يكون علة مطلقة للشيء *

(الثاني) ان ما يحتاج في ذاته الى الشيء يحتاج في فاعليته الى ذلك الشيء على ما علمت فلو كانت الصورة الجسمية علة للهيولى لكانت عليتها للهيولى بواسطة الهيولى فتكون الهيولى واسطة في حصول نفسها فتكون الهيولى موجودة قبل وجودها هذا خلف *

---

(١) في نسخة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ١٢

(الثالث) انا بينا ان الصورة الجسمية لاتوجد الامع التناهي و التشكل وهما من توابع المادة فالمادة اذاً متقدمة على التشكل الذى هو اما مع الجسمية او قبلها والمتقدم على المع او على المتقدم متقدم فالمادة متقدمة على الصورة بوجه ما فيستحيل ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى*

(الرابع) انا بينا ان الصورة الجسمية عند ورود الانفصال تتبدل وكذلك سائر الصور قابلة للتبدل فلو كانت المادة معلولة لتلك الصور لوجب عدمها عند عدم تلك الصور لكن العدم على المادة محال فاذاً ليست تلك الصور عللا مستقلة مطلقة للهيولى فهي اذاً شريكة للعلة وذلك الشئ الذى تشاركه الصور في تقويم المادة يمتنع ان يكون جسما اوجسمانيا والا عاد التقسيم فهو اذاً جوهر عقلى*

(وتحقيقه) انه اذا ظهر انه لابد من موجود مؤثر عقلى مفارق مجرد وثبت ان تاثير المفارق لايصل الى القوابل الا عند صيرورة ذلك القابل مستعدا لذلك الاثر دون غيره وذلك الاستعداد انما يحصل من قبل صورة موجودة فيه فاذاً وصول فيض المفارق الى المادة لابد وان يكون بواسطة الصورة فيكون للصورة هذا الضرب من التقدم*

(فان قيل) الاشكال على ما ذكرتموه من وجهين (الاول) ان عدم العلة علة لعدم المعلول والعلة اذا كانت مجموع شيئين فمتى اختل قيد من قيوده لم تبق تلك العلة من حيث هى هى واذا زالت العلة وجب ان يزول المعلول فعند زوال الصورة المعينة يجب عدم الهيولى ويعود المحال (الثانى) ان الصورة اذا كانت شريكة لعلة الهيولى كانت متقدمة عليها لكنها محتاجة الى الهيولى فتكون الهيولى متقدمة عليها فيلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر و ذلك محال*

فنقول

(فنقول في حل الاول) المؤثر في وجود الهيولى المعينة هو الجوهر المفارق ، وهو شيء متعين الذات مثل تعين ذات الهيولى واما الصور فانها كما عرفت شرائط لوصول تاثير المفارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث انها تلك الصورة بل من حيث انها صورة و المعلول المعين الشخصي وان كان يستدعي علة معينة شخصية ولكن لا يستدعي ان يكون شرائط التاثير امورا باعيانها فالصورة معتبرة في هذه الشرطية من حيث ماهياتها لا من حيث اشخاصها والمتبدل انما هو الاعيان والاشخاص لا الماهيات ،

(واما الثاني) فلأن المادة متى كانت متقومة بصورة فانه عند زوال تلك قد تعرض لها من العوارض ما يصير المادة لاجلها مستعدة لقبول صورة اخرى فالمادة عند ما تكون علة بوجه ما للصورة الحادثة لا تكون محتاجة اليها ولا متقومة بها بل تكون متقومة بالصورة السابقة وحين ما احتاجت المادة اليها لم تكن هي محتاجة اليها في الحدوث فانقطع الدور ،

(فان قالوا) هذا انما يستقيم لو كانت حاجة الصورة الى المادة في الحدوث فقط فاما اذا كانت الحاجة مستمرة بعد الحدوث فالاشكال غير زائل ،

(فنقول) الهيولى متعينة في ذاتها لتعين علتها و هي العقل الفعال و قد بينا ان افتقارها الى الصورة المعينة ليس لتعينها بل من حيث ماهيتها والصورة في ماهيتها غنية عن المادة لكنها محتاجة اليها في وجودها فانقطع الدور لافتراق الجهتين هذا ما يمكن ان يتعسف بقطع هذا الدور مع ضعفه ،

﴿ الفصل الثالث عشر في اثبات الصور الطبيعية ﴾

(قد ذكرنا الحجة) في باب القوى على ان كل نوع من الجسم مختص بكيف معين و اين معين و شكل معين فان في ذلك الجسم قوة تقتضي ذلك الكيف

« وجود المفارق »

والاين والشكل فلا نعيدها هاهنا وقد جرت العادة باعادة الحجة المذكورة هناك لتصحيح هذه الدعوى هاهنا واما نحن فانما نتكلم هاهنا في شيء آخر (وهو ان) الحكماء اتفقوا على ان تلك القوى التي هي مبادي لما في الاجسام من الكيف والاين و الشكل هي صور لا اعراض و لم يقيموا على ذلك حجة فيجب علينا ان نبحث في ذلك •

(فنقول) لقائل ان يقول الستم قد بينتم في باب العلة الصورية ان المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين فالهيولى اذا وجدت فيها الصورة الجسمية فلو وجدت فيها صورة اخرى لكانت الهيولى متقومة بصور كثيرة وهي محال (وجوابه) ان البرهان انما قام على امتناع تقوم المادة بصورتين في درجة واحدة فاما ان تتقوم المادة بصورتين على التقديم والتاخير فذلك مما لم يقم البرهان على امتناعه •

(واعلم) انه ليس المعنى بقولنا المادة متقومة بالصورة امتناع خلوها عن تلك الصورة فان المادة قد تعرى عن الصورة المائية او الهوائية او غيرهما مع ان كل ذلك صور وايضا فهي لا تعرى عن كثير من الاعراض مثل الاين والشكل مع انها ليست بصور بل المعنى بالصورة ما يكون حالا في المادة ويكون سببا لتقومها على الوجه المذكور فيكون المعنى بتقوم المادة بصور كثيرة على الترتيب وهو ان المادة محتاجة في وجودها الى الجسمية و الجسمية محتاجة في وجودها الى الصورة النوعية •

(واعلم) ان الذي حصل لنا بالدليل استناد هذه الاعراض مثل الاين و الكيف و غيرهما الى قوى موجودة في الجسم محفوظة الذوات تعيد الاجسام الى هذه الكيفيات عند زوال القواسر و الموانع واما ان تلك

الامور

الامور هل هي اسباب لوجود الجسمية حتى تكون من قبيل الصور المقومة اوليس كذلك حتى تكون من قبيل الاعراض فذلك مما لم يثبت بالبرهان (والاقرب عندنا) ان لا تجعل هذه الامور اسبابا للجسمية وان لا تكون معدودة من الصور بل من الاعراض ولما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه *

﴿ الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا ﴾

(الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا)

(اتفق) الحكماء على ذلك الا انى رأيت في فصول منسوبة الى ثابت بن قرة مذهبا عجيبا اختاره لنفسه وانا انقل ذلك المذهب اولا ثم اذكر الحجة المصححة لمذهب الحكماء ثانيا *

(قال) ثابت بن قرة الذى يظن من ان الارض طالبة للمكان الذى هى فيه باطل لانه ليس يتوهم في شيء من الامكنة حال يخص ذلك المكان دون غيره بل لو توهمت الاماكن كلها خالية ثم حصلت الارض باسرها في ايها اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل الى غيره لانه وجميع الاماكن على السواء واما السبب في انا اذا رمينا المدرة الى جانب عادت الى جانب الارض فهو ان جزء كل عنصر يطلب سائر الاجزاء من ذلك العنصر لذاته طلب الشيء لشبيهه فانك لو توهمت الاماكن على ماذكرنا من الخلاء ثم جعل بعض اجزاء الارض في موضع من ذلك الخلاء وباقيها في موضع آخر منه وجب ان يجذب الكبير منها الصغير فلو صارت الارض نصفين ووقع كل واحد من النصفين في جانب آخر كان طلب كل واحد من القسمين مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في الوسط بل لو توهم ان الارض كلها قد رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من الموضع الذى هى فيه الآن حجر لكان يرتفع ذلك الحجر اليها لطلبه

للشئ العظيم الذي هو شبيه وكذلك لو توهم انها قد تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث تهيأ التقاء جملة اجزائها فيه ولا تفارق ذلك الموضع لانه لا فرق بين موضعها حينئذ وموضعها الآن وكانت اجزاؤها لذا بعدت من ذلك الموضع طلبته على حسب ما عليه الامر في هذا الوقت *

(قال) ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء منها طلبا واحدا ولما استحال ان يلقى الجزء الواحد جميع الاجزاء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا واحدا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء هذا شأنها فيلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها يطلب المركز حتى يستوى قربه من الجملة (ثم اورد) على نفسه اسؤلة واجاب عنها *

(الاول) انه يجب مثل ذلك في اجزاء كل واحد من العناصر حتى تكون كل واحد منها كرة مصمتة واجاب بانه لولا وجود مانع يمنع من ذلك لكان الامر كذلك وبيان ذلك المانع ان الاجسام المختلفة متساوية في الجسمية فحكمها في طلب بعضها بعضا لاجل ذلك التشابه حكم اجزاء العنصر الواحد في طلب بعض اجزائه للبعض ولهذا السبب امتنع الخلاء بين الاجسام وتلازمت صفائحها فاذا قد وجد هاهنا شيئان متنازعان احدهما جذب كل جزء من العنصر الواحد سائر الاجزاء من ذلك العنصر الى نفسه حتى يصير كل عنصر كرة مصمتة والآخر ان لا يكون كذلك والاول يلزم منه محذوران (الاول) وقوع الخلاء لان الكرتين المتبائنتين اذا تلاقتا لابد وان يحصل الخلاء بينهما *

(والثانى) انه يصير الجذب الحاصل لبعض العناصر غيره بسبب اشتراكها كلها

في مطلق الجسمية عديم الاثر ولما لزم من هذا الوجه هذان المحذوران عدلت الطبيعة عن هذا الوجه وفعلت ما يكون اقرب الى الجمع بين هذه الامور وهي انها جمعت بين اجزاء كل عنصر على حدة لاجل ما بين تلك الاجزاء من المشابهة ثم انها جعلت البعض محيطا بالبعض لاجل ما بين تلك العناصر من المشابهة في الجسمية و لئلا يلزم وقوع الخلاء ثم ان اتم العناصر في هذا المعنى اقربها الى الوسط لانه متى كان اقرب الى الوسط كان اقرب نسبة الى جميع الاجسام و لكنه لما وجب احاطة البعض بالبعض لما ذكرنا من السبب عرض ان وقع البعض من هذه الاجسام في غاية البعد عن غيره *

(الاشكال الثاني(١)) هب ان الاجزاء انما تحركت لطلب الكل فما السبب في حصول كلية الارض في الوسط والنار في المحيط لولا ان طباعها تقتضي هذه المواضع *

(والجواب) ليس السبب في ذلك هو ان النار بعد تحققها نارا تطلب ذلك الحيز بل الحاصل في الحيز المجاور للفلك يجب ان يكون نارا بسبب دوام مماسة الفلك ثم كل ما كان ابعد عن الفلك كان ابعد من المماسة فيلزم من ذلك ان يكون الجسم المجاور للفلك نارا اذا كان اسخن الاجسام والطفها وارقها وان يكون ابعدها عنه ابردها وهو الارض حتى ان متوهما لو توهم انه وضع بقرب الفلك احد هذه الاشياء التي هي تبعد عنه لما لبث على مرور الايام حتى تصير الطف الاجرام «هذا نهاية كلام الحكيم ثابت بن قرة *

(والشيخ) لما اورد هذا المذهب في الشفاء ابطله من وجهين *

(الاول) ان الحجر المرسل من رأس البئر وجب ان يلتصق بشفيره ولا يذهب غوراً فان اتصاله بكلية الارض هناك حاصل *

---

(١) هكذا في الاصل ولكنه السؤال الثاني على حسب المعنى ١٢

(الثانى) ان الكل لا يجذب الجزء لان الشيء لا ينفعل عما يشاركه فى النوع
(اقول) لثابت ان يجيب عن الاول فيقول انى قد بينت «ان كل جزء من الاجزاء يطلب الاتصال بجميع الاجزاء الا انه لما تعذر ذلك قنع بالممكن وهو ان يكون قربه من الكل قربا واحدا وذلك انما حصل عند حصوله فى وسط الاجزاء فلو كان الحجر بقى ملتصقا بشفير البئر لم يكن طالبا للقرب من الكل بل للقرب من ذلك الجزء وهو محال اذ ليست للجزء المعين خاصية ليست لسائر الاجزاء بل طلب القرب من جميع الاجزاء لا يحصل الا بالتوسط المذكور *
(واما عن الثانى) فله ان يقول ان الحس يشهد بتلازم صفائح الاجسام فوقوع الامور العجيبة بسبب ذلك و ذلك التلازم بينها ليس لاختلاف طبائعها وتنافرها فان التلازم لا يليق بتنافر الطبائع بل ذلك بسبب المشاكلة واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في كل المواضع * فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب *
(واذ قد فرغنا) من ذلك فلنذكر الحجة على ان لكل جسم حيزا طبيعياً
(وهي ان نقول) اذا فرضنا خلو الجسم عن كل ما يصح خلوه عنه فانه لا بد له من حيز معين والا لكان اما في كل الاحياز او لا في حيز وكلاهما محال فاذاً يكون بعض الاحياز اولى به وذلك ليس هو مقتضى الجسمية المشتركة فهو اذاً مقتضى امر زائد على جسميته وذلك الامر هو الذى نسميه بالطبيعة فاذاً لكل جسم حيز طبيعى تقتضيه طبيعته *
(فان قيل) لم لا يجوز ان يعرض للجسم عارض يخصصه بحيز معين ثم لا يزول ذلك العارض الا بسبب عارض آخر يخصصه بحيز آخر وبهذا الطريق يكون الجسم ابدا حاصلا فى الحيز ويكون سبب تخصصه بتلك

الاحياز تلك العوارض الغير اللازمة *

(فنقول) ما ذكرتموه يوجب امتناع خلو الجسم عن تلك العوارض بعد اتصافه بها ولكن لا يوجب امتناع خلوه عنها مطلقاً لانه يمكن ان لا يوجد فيه العارض الاول حتى لا يحتاج الى عارض آخر يزيله فاذاً خلو الجسم عن جميع العوارض جائز مطلقا و خلوه عن الحصول في الحيز غير جائز و تعليل ما يجب ثبوته بما لا يجب ثبوته محال فاذاً حصول الجسم في الحيز غير معلل بشئ من العوارض فهذا حاصل ما قيل في هذا الباب *

(ولقائل) ان يقول اما قولكم الجسمية امر مشترك فيه فقد تكلمنا عليه ثم نسلم الآن ذلك فنقول انكم جعلتم اقتضاء الجسم المعين للحيز المعين لاجل خصوصية في ذلك الجسم فذلك الجسم اما ان يجب اتصافه بتلك الخصوصية اولا يجب فان لم يجب كان المقتضي للحيز المعين شيئا غير لازم لذلك الجسم وهم قد ابطلوا ذلك وان كان لازماً فان كان لزومه لنفس الجسمية عاد المحال وان كان لخصوصية اخرى لزم التسلسل وهو محال *

(ولا خلاص عنه) الا ان يقال الجسم العنصري يستدعي صورة نوعية اية صورة كانت ثم تعينها انما يكون لاسباب خارجية لكنا نقول حينئذ اذا جاز ان يكون المقتضي للجسم العنصري انما هو صورة مبهمة اية صورة كانت ثم يكون تعينها باسباب غريبة لا بسبب صورة تتقدمها فلم لا يجوز ان نقول المقتضي للجسمية هو المكان المطلق ثم يكون تعين المكان لاسباب غريبة لا بسبب صورة تتقدمه فلم لا يجوز ذلك ايضاً في نفس الاختصاص بالحيز المعين *

(وبالجملة) فكما ان الجسم لا بد له من حيز معين فكذلك لا بد له من خصوصية تقتضي ذلك الحيز المعين وكما انه لا يلزم من حصول صورة معينة ان يكون

ذلك لصورة اخرى تتقدمها فكذلك لا يلزم من حصول الحيز المعين ان يكون ذلك لصورة تتقدمه وكما ان الجسمية لذاتها تقتضى صورة مبهمة ثم تخصصها يكون بالاسباب الغير اللازمة للجسمية فكذلك يجوز ان تقتضى الجسمية لذاتها حيزا مبهما ثم يكون تخصصه بالاسباب الغير اللازمة للجسمية *

(وهذا اشكال قوى واشكال آخر) وهو ان الجزء المعين من الارض يستدعى حيز امبهما من اجزاء مكان كلية الارض ثم تخصيص ذلك الحيز باسباب خارجية مع انه يستحيل انفكاك الجزء المعين عن الحيز فكذلك يجوز ان يكون الامر في مكان كلية الارض كذلك وان استحال انفكاك كلية الارض عن المكان فاذاً لا بد من ذكر شئ آخر وراء ما ذكروه *

(والذى يمكن) ان يقال في ذلك ان المدرة اذا رميت الى الفوق عادت الى السفل فلولا ان طبيعتها مقتضية للعود الى السفل لما عادت *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون السبب في ذلك طلبها لكلية الارض على ما قال ثابت بن قرة (فنقول) انا ننقل الكلام الى السبب في اختصاص كلية الارض بهذا الحيز والذى (قاله ثابت) من ان السبب فيه ان كل ما يقرب من الفلك لا بد ان يكون نارا لكثرة حركة الفلك والذى يبعد عنه لا بد ان يكون باردا كثيفا وبالجملة فهو جعل طبائع هذه الاجرام تابعة لحصولها في هذه الاحياز لانه جعل حصولها في هذه الاحياز تابعا لطبائعها (فنقول له) الذى ذكرته باطل لان حصول كلياتها في احيازها يستدعى سببا وليس ذلك هو نفس الجسمية العامة بل لخصوصية زائدة على ذلك وهو المطلوب *

(والثابت) ان نقول ان تمسكتم باختصاص الكليات باحيازها فقد عارضناكم باختصاص تلك الكليات بتلك الطبائع المخصوصة وايضا باختصاص الاجزاء

حيازها

باحيازها الجزئية وان عكستم بحركة اجزاء العناصر الى احياز كلياتها مثل ان المدرة المرمية الى فوق تعود الى الارض فقد ذكرنا ان ذلك لطلب الكلية فهذا هو نهاية البحث في هذا الموضع ويجب ان تتفكر في حل هذه الشكوك فلعل الله تعالى يوفق للوصول الى الحق فيه وبالله التوفيق •

﴿ الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان لوجوه ثلاثة ﴾

(الاول) انه لو كان كذلك لكان اذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الثاني او لا يطلبه فان طلبه لم يكن الذي حصل فيه طبيعيا له وان لم يكن يطلبه لم يكن المكان الذي لم يحصل فيه طبيعيا له •

(الثاني) انه اذا كان خارجا عنهما لم يكن توجهه الى احدهما اولى من توجهه الى الآخر فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فلا يكون الواحد منهما طبيعيا له •

(الثالث) انه للبسيط طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين متنافيين والحصول في احد الحيزين ينافي الحصول في الحيز الآخر وبهذه الوجوه يظهر ان المكان الواحد لا يكون له جسمان تقتضيانه بالطبع •

﴿ الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب ﴾

(المركب) لا يخلو اما ان يكون تركبه عن بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين فاما ان يكونا متساويين او احدهما اغلب فان تساويا فاما ان يكون كل واحد منهما ممانعاً للآخر في حركته او لا يكون فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا لقاسر وان تمانعا فهو مثل ان يكون النار اسفل والارض فوق فالنار تقصد الصعود والارض تقصد النزول ثم لا يخلو اما ان يكون بعد كل واحد منهما عن حيزه

(الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان) (الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب)

بعدا واحدا اولا يكون فان كان الاول فلابد ان يتقا ومالا نه لامزية لاحدهما على الآخر في القوة فحينئذ يحتبس المركب هناك ولا سيما إن كانا في الحد المشرك لحيزيهما جميعافانه يكون ذلك التوقف اولى وان كان احدهما اقرب الى حيزه انجذب المركب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب عن احيازها و تفتر عند البعد عنها واما ان كان احـدهما غالباً في القوة و المقدار وهناك قاسر يحفظ ذلك الامتزاج فلاشك في انجذاب المركب الى مكانه•

(واما ان يتركب من ثلاثة) فان غلب احدها حصل المركب في مكانه وان تساوت فاما ان يكون من ثلاثة متجاورة مثل ان يكون من الارض والماء والهواء فحينئذ يحصل المركب في حيز العنصر الوسط وهو الماء وان كانت متباينة مثل الارض والماء والنار حصل المركب ايضاً في الوسط لتساوي الجذب من الجانبين ولاجل ان الارض والماء وان اختلفا في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل الى السفل فهما من هذا الاعتبار يغلبان النار•

(واما ان كان من اربعة) فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي الحيز الغالب والاشبه ان لا يستمر وجود المركب عن البسائط المتساوية بل ان وجد ذلك لم يثبت الاقليلا•

(ونقول) ايضاً الذي اعتبرناه من التساوي والتفاوت في العناصر فانما اردنا بذلك التساوي والتفاوت في القوة لا في المقدار والحجم فانه من الجائز ان يكون الشيء ناقصاً بحسب الحجم لكنه يكون زائدا في القوة فلو قدرنا ارضا مساوية للنار في الحجم ثم قدرنا ان اقتضاء الارضية للميل السافل يكون اقوى من اقتضاء النارية للميل العالي اوبالعكس كان الاقوى هو الغالب واما ان العناصر المتساوية في الحجم هل يجب تساويها في درجة اشتداد قواها فذلك

بحث

بحث غير مذكور *

﴿ الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف *بالطبع في المكان الغريب ﴾

(قالوا) انا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث لا يكون لجزء منها ميل الى جهة فيستحيل ان تتحرك الى جهة دون جهة لعدم المخصص ويستحيل ان تنفرج عن فرجة في وسطها فتنبسط عنها الى الجهات بالسواء الى ان يأتى كل جزء من المنبسط ماهو اقرب اليه من المكان الطبيعى فان الهواء المحيط وغير ذلك كان حينئذ لا يمكنه من ان يداخلها (اما اولا) فلان ذلك النفوذ لا يتأتى الا بالخرق والخرق انما يكون في جهة دون جهة مع انه لا مخصص هناك (واما ثانيا) فلانه يلزم وقوع الخلاء في الوسط وهو محال فاذاً تلك النار تبقى ساكنة في الوسط بالقسر وهذا القسر قسر عارض عن الطبع *

﴿ الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة ﴾

(البسيط) له قوة واحدة وهى لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فانه يكون جانب منه خطا وآخر زاوية وآخر نقطة فاذاً لا بد ان يكون شكل البسيط الكرة *

(وفيه) شكوك ستة (الاول) الارض بسيطة وليس شكلها الكرة ولا يغني ماقال من ان التضريسات الواقعة على ظاهرها كالخشونات القليلة الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة في انها لا تخرجها عن الكرية (فانا نقول) كون الشيء كرة ودائرة من الاعراض التي لا تقبل الاشد والاضعف ولا شك ان تلك الخشونات قادحة في كمال الكرية فاذا حقيقة الكرة غير حاصلة *

(الثاني) ان الافلاك الخارجة المركز لا بد لها من متممين مختلفي الثخن

(الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف بالطبع في المكان الغريب) (الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلا طبيعيا)

فقد فعلت الطبيعة في كل واحد من المتممين افعالا مختلفة في الثخن فلم لا يجوز ان تفعل افعالا مختلفة في الشكل *

(الثالث) ان الافلاك المكوكبة تكون الكواكب غائرة في ثخنها فيكون موضع الكوكب من الفلك نقرة في ثخنه ثم ان تلك النقر موجودة في جانب دون جانب فقد اختلف افعال طبيعة كل فلك *

(الرابع) ان الفاعل لاشكال اعضاء الحيوان و النبات وعظمها و مقدارها وملاستها او خشونتها هو القوة المصورة ثم انها قوة طبيعية بسيطة مع انها ما افادت لموادها شكل الكرة بل سائر الاشكال (ولا يقال) ان ذلك بسبب ان المادة التي يتخلق منها الحيوان غير بسيطة بل هي مركبة من اجزاء مختلفة الطبائع ومختلفة القوى المصورة (لانا نقول) هب انه كذلك لكن يجب ان يفعل كل قوة في مادتها شكل الكرة حتى يكون المجموع على شكل كرات مضموم بعضها الى البعض *

(الخامس) لو كان شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة لكان شكل المركب ايضاً كذلك لان طبيعة كل واحد من البسيطين تعين طبيعة البسيط الآخر على ذلك الاقتضاء وعند اجتماع الفاعلين على الفعل الواحد ان لم يصر الفعل اقوى فلا اقل من ان يبقى على ما كان *

(السادس) هب انه لا يمكن ان يكون شكل البسيط مضلعا فلم يجب ان تكون كرة حقيقية ولم لا يجوز ان يكون بيضياً او عدسيا او بطيخيا *

(فنقول) في حل الاول الارض شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه لما انثلم منها جزء لم يحصل للباقي شعور بذلك الانثلام ومافيها من اليبوسة حافظ للشكل الاول فلا جرم يبقى الشكل الاول على ذلك الانثلام فحصلت الخشونات

بذلك السبب *

(واما الثاني) فهو مشكل والذى يمكن ان يقال فيه ان المتمم ليس جسما مستقلا بنفسه بل هو جزء من فلك فلا يجب ان يكون له طبيعة مستقلة واما كلية الفلك فلها طبيعة مستقلة فلاجرم كان شكل كلية الفلك هو الكرة فهذا ما يمكن ان يقال مع انه مشكل لان كل واحد من المتممين لو لم يكن مخالفا للآخر في ماهيته وللفلك الذى فيما بينهما لصح ان ينفذ احدهما الى الآخر بان يتشكل بشكل الآخر وان يحصل في موضع الآخر ولما استحال ذلك كان لكل واحد من المتممين لازم يمنع حصوله للآخر وذلك يوجب اختلاف ماهيتها *

(واما الثالث) فهو ايضاً مشكل لابد ان يحتال فى حله من اراد تصحيح هذا الأصل *

(واما الرابع) وهو القوة المصورة فنحن لانقول بها بل نعتقد ان اشكال اعضاء الحيوانات وما لها من العظم والمقدار انما حصلت بفعل فاعل حكيم *

(واما الخامس) فجوابه ان المركبات تحصل فيها شكل غريب بسبب القواسر الخارجية ثم ان ما فيها من اليبوسة يحفظ ذلك الشكل الغريب على ماذكرناه في حل الشك الاول *

(واما السادس) فجوابه ان البيضى والعدسى ايضاً فيهما اختلاف الاشكال لان بعض الجوانب اقرب الى الوسط من بعض فهذا ما يمكن ان نقوله في حل هذه الشكوك *

(و تتفرع) على هذا الاصل مسئلة «وهي ان الاناء مهما كان اقرب الى المركز كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان بعيدا عن المركز مثلا الماء الذى يمتلئ به الكوز فى اعلى الجبل اقل مما يمتلئ به عند كونه في اسفل الجبل

« فرع

لانا اذا وضعنا الكوز في اسفل الجبل وتوهمنا دائرة حول مركز الارض تمر بطرف الكوز ثم وضعنا الكوز فى اعلى الجبل وتوهمنا دائرة اخرى حول مركز الارض تمر بطرف الكوز فلاشك ان هذه الدائرة الثانية اعظم من الاولى فتكون القوس التى تصل بين طرفى الكوز منها اقل تحدبا من القوس التى تصل بين طرفى الكوز من الدائرة الاولى ومتى كانت القوس اقل تحدبا كان الكوز اقل احتمالا للماء فثبت ان احتمال الكوز الماء عند كونه في اسفل الجبل اكثر من احتماله عند كونه في اعلاه (وليكن) هذا آخر الكلام فى الجسم المطلق ثم ان الجسم ينقسم الى بسيط و مركب فلنتكلم الآن فى الجسم البسيط ثم بعد ذلك في الجسم المركب.

﴿ الباب الثانى فى احكام الاجسام البسيطة ﴾

(والكلام) فيه مشتمل على مقدمة وقسمين وخاتمة.

(اما المقدمة) ففي بيان حقيقة البسيط والمركب.

(اعلم) ان الجسم البسيط قد يرسم على وجهين (احدهما) ان يقال انه الذى يكون جزؤه مساويا لكله في الاسم والحد هذا اذا قلنا الجسم غير مركب من الهيولى والصورة اما من قال انه مركب منهما فلا يستقيم على اصله هذا الرسم لان كل جسم فان جزءه المادى وحده اوجزءه الصورى وحده لايساويه فى الاسم والحد فاذاً لابد ان يزيد فيه قيداً آخر فيقول انه الذى يكون جزؤه الجسمانى مساويا لكله في الاسم والحد.

(وثانيهما) ان يقال انه الذى لم يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع ثم كل واحد من الرسمين اما ان يعتبر بحسب الحقيقة او بحسب الحس (اما الرسم الاول فاعتباره بحسب الحقيقة) انه الذى يكون كل واحد من اجزائه الجسمانية

مساويا

(الباب الثانى فى احكام الاجسام البسيطة)

مساويا لكله في الاسم والحد وعلى هذا التفسير لا يكون شيء من الاعضاء الحيوانية مثل اللحم والعظم بسيطا لانها مركبة من العناصر الاربعة وطبيعة كل جزء مما في اللحم من العناصر الاربعة الاولية مخالفة لطبيعة الكل الذي هو اللحم والعظم وايضاً لا يكون الفلك بهذا الاعتبار جسما بسيطا لان جزء الفلك لا يساوي الفلك في الاسم والحد*

(واما اعتبار هذا الرسم) بحسب الحس فهو ان يقال هو الذي يكون الجزؤ المحسوس منه مساويا لكله في الاسم والحد وهذا اعم من الاول لان كل ما جميع اجزائه مساوية لكله في الاسم والحد وجب ان يكون جميع اجزائه المحسوسة كذلك ولا ينعكس وبهذا التفسير يكون اللحم والعظم بسيطين ولكن لا يكون الفلك بسيطا لان الجزء المحسوس من الفلك ليس بفلك*

(واما الرسم الثاني) فاعتباره بحسب الحقيقة ان يقال انه الذي لم يتركب عن اجسام مختلفة الطبائع فالفلك بهذا التفسير يكون بسيطا واما العظم واللحم وامثالهما لا تكون بسيطة (واما اعتباره بحسب الحس) فهو الذي لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبائع وهذا الاعتبار اعم من الكل لانه يندرج فيه العظم واللحم وكذلك الفلك وانما كان هذا الاعتبار اعم الاعتبارات لان الذي لا تكون حقيقته متألفة لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان تكون حقيقته متألفة من اجسام مختلفة الطبائع غير محسوسة اولا تكون متألفة من اجسام مختلفة الطبائع وكلا القسمين اما ان يكون الاسم موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة اولا بشرط ذلك فهاهنا اقسام اربعة*

(الاول) ان لا يكون مركبا من الاجسام اصلا ويكون الاسم موضوعا لا بشرط شكل معين وهذا كاسم النار والارض وغيرهما فانهما موضوعان بازاء

هاتين الحقيقتين كيف كانتا •

(الثانى) ان لا يكون مركبا من الاجسام ولكن الاسم انما يتناوله بشرط شكل معين كاسم الفلك فانه موضوع بازاء هذه الحقيقة الغير المركبة لكن بشرط شكل مخصوص فلذلك لا يسمى جزء الفلك فلكا •

(الثالث) ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ويكون لها اسم يدل عليها ولكن بشرط شكل معين مثل الشريان والوريد فان هذين الاسمين موضوعان بازاء حقيقة مركبة من اجسام غير محسوسة لكن بشرط حصول شكل معين وهو التجويف والهيئة المخصوصة •

(الرابع) ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ولكن لا يكون مشروطا بشكل معين وذلك كاسم اللحم والعظم فانهما موضوعان بازاء هاتين الحقيقتين كيف كانتا •

(واذا عرفت) ذلك فنقول الرسم الاول لا يصدق الا على الاركان و(اما الثانى) فانه يصدق على الاركان وعلى اكثر الاعضاء البسيطة ولكن لا يصدق على الاوردة والشريانات ولا على الفلك (واما الثالث) فانه يصدق على الاركان والفلك ولا يصدق على شيء من الاعضاء (واما الرابع) فانه يصدق على الكل فهذا ما نقوله فى البسيط ومتى عرفته فقد عرفت المركب لان الجسم المركب فى مقابلة الجسم البسيط •

(ثم اعلم) انا انما نريد فى هذا الموضع بالجسم البسيط ما لا يكون حقيقته مركبة عن اجسام مختلفة الطبائع وهى اما اجسام فلكية واما اجسام عنصرية فلنتكلم فيهما •

﴿ القسم

﴿ القسم الاول فى الاجسام الفلكية وفيه عشرون فصلا ﴾

﴿ الفصل الاول في ان محدد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة ﴾

(لانه لا يخلو) اما ان تقتضى طبيعته الحصول في جهة اولا تقتضى فان لم تقتض فكيف تتحدد به الجهة وجاز ان لا يكون هو عندها وان اقتضت ذلك فان لم يكن خروجه عنها ممكنا فهو المطلوب وان كان فبتقدير خروجه عنها لا بد ان يكون طالبا بطبعه العود اليها فتكون تلك الجهة متحددة لا به وقد فرضناها متحددة به هذا خلف ٭

﴿ الفصل الثانى في انه بسيط ﴾

(برهانه) انه لو كان مركبا لكان فيه اجزاء كل واحد منها بسيطا فالجزء الواحد الذى هو بسيط لا بد ان يلاقى باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر فاختصاص تلك الاجزاء بتلك الاحياز على ذلك الترتيب اما ان يكون واجبا او جائزا و باطل ان يكون واجبا لان ذلك اما ان يكون لاجل ان ذلك الحيز يقتضى ذلك الجسم اولا لاجل ان مماسة تلك الاجسام على ذلك الترتيب واجب والاول باطل والا لكان حيز كل جزء مخالفا لحيز الجزء الآخر فلا تكون الاحياز متخالفة لاجل ذلك الجسم هذا خلف والثاني باطل ايضا لان طرفي الجسم المتوسط واحد فى النوع وكما صح ان يلاقي باحد جانبيه جسما صح ان يلاقى بالجانب الآخر ذلك الجسم لان حكم الشئ حكم مثله ولما لم يكن ذلك الاختصاص واجبا نظرا الى تلك الاحياز ولا الى ترتيب تلك الاجسام كان ذلك جائزا فاذا المحدد لو لم يكن بسيطا لصح ان ينحل تركيبه وذلك بالحركة المستقيمة والتالى محال فالمقدم مثله ٭

(ولا يقال) بان الفلك وان كان متشابه الاجزاء لكنه تفترض فيه الاجزاء

متساوية

(الفصل الاول في ان محدد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة) (الفصل الثاني في انه بسيط)

ويلزمكم ما ذكرتموه من الاشكال (لانا نقول) الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس والاجزاء انما تتعين فيه باسباب خارجة عن ذاته مثل مماسة او موازاة او اشارة الى طرف وذلك بعد حصول صورة الكل المانع عن الاتصال والاشكال فيه انه لو لزم من مماسة جسم باحد طرفيه جسما صحة ان يماسه بالطرف الآخر لزم من صحة مماسة فلك عطارد فلك القمر بمقعره صحة ان يماسه بمحدبه ويلزم منه الخرق والالتيئام على الفلك وهو محال لانه نقيض مطلوبكم *

﴿ الفصل الثالث في ان الفلك لا ثقيل و لا خفيف ﴾

(قد عرفت) ان الثقل قد يراد به الميل الهابط وقد يراد به مبدء الميل الهابط وكذلك القول في الخفة فنقول الجسم المحدد للجهات مسلوب عن كله وعن كل واحد من اجزائه الثقل والخفة بالمعنيين لانه لو صح على كله او على شيء من اجزائه ان ينزل او يصعد كانت الجهات متحددة لا به هذا خلف وهذه الحجة تقتضى ان يكون محدد الجهات لا ثقيلا ولا خفيفا فاما ان توجب هذا الحكم في سائر الافلاك فكلا *

(والحجة الثانية) ان نقول قد دل الرصد على ان الافلاك متحركة على الاستدارة فلو قدرنا خروجها او خروج شيء من اجزائها عن موضعها فاما ان تعود بطبائعها الى مواضعها اولا تعود فان لم تعد كان للجسم الواحد حيزان طبيعيان وقد عرفت استحالته وان عادت فعودها اليها لا يكون بحركة مستديرة لان الحركة المستديرة تصرف المتحرك عن التوجه الى حيزه الطبيعي والطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شيء وصرفا عنه دفعة واحدة فاذاً يكون عودها اليها بحركة مستقيمة فيجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم يقتضى التوجه الى

د بطلانه تلك

تلك الجهة المتروكة وميل مستدير يقتضي الصرف عنه وذلك محال *

(والحجة الثالثة) وهي التي ذكرها الشيخ في رسالة الى ابي ريحان ان نقول الفلك جسم وكل جسم فله حيز طبيعي فللفلك حيز طبيعي وحيزه الطبيعي اما حيث هو واما فوقه واما تحته و محال ان يكون فوقه والا لزم وجود الخلاء خارج العالم ومحال ان يكون تحته لانه جسم متشابه الاجزاء فليس بان يتحرك بعض اجزائه الى المركز اولى من ان يتحرك سائره فاذاً يتحرك كل اجزائه الى المركز لكن اجزاءه متصل بعضها ببعض فليس بان ينفتق من جانب اولى من ان ينفتق من جانب آخر فاما ان تكون تلك الانقسامات باسرها تخرج من القوة الى الفعل وذلك محال لان الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية فحينئذ يلزم ان تحصل فيه اجزاء غير متناهية واما ان لا ينفتق اصلا فيجب عليها الوقوف بحيال المركز وايضاً فلانا وان سلمنا جواز الانفتاق لكن ذلك يؤدي الى اخراج جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية و ذلك مما يبطله الآلهي من جهة ان واجب الوجود يمتنع عليه التغير فيمتنع على كليات افعاله التغير ويبطله الطبيعي من جهة ان العناصر اذا خرجت عن احيازها فلابد ان يكون خروجها الى احياز كانت قبل ذلك خالية وهو محال ولما بطل ان يكون موضعه الطبيعي فوق ما هو فيه او تحته وجب ان يكون بحيث هو *

(فنقول) الفلك في موضعه الطبيعي وكل ما هو في موضعه الطبيعي لا يمكنه الخروج عنه فهو ليس بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل فالفلك ليس بثقيل ولا خفيف واما انه ليس كذلك باجزائه فلان الاجزاء الخفيفة والثقيلة انما يتبين ثقلها او خفتها بحركتها الطبيعية الى موضعها الطبيعي و كل ما يعود الى موضعه الطبيعي فلا بد فيه من احد الامرين اما ان يكون قد اخرج عن موضعه الطبيعي

قسراً فيعود اليه بطبعه واما ان يكون تكونه في موضع غريب فيعود الى موضعه الطبيعي بطبعه (اما الوجه الاول) فهو على اجزاء الفلك محال لانه لو تحرك جزء منه عن موضعه الطبيعي بالقسر فلا بد له من محرك وهو اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون سارياً فيه اولا يكون فان كان سارياً فيه فاما ان يكون طبيعياً له اوقسرياً فان كان قسرياً عاد الكلام جذعاً وان كان طبيعياً كان الوصف الطبيعي يوجب خروجه عن موضعه الطبيعي فتكون الطبيعة تفعل فعلين متضادين هذا خلف وان لم يكن سارياً فيه كان موجوداً مفارقاً مثل الذى تسميه الفلاسفة العلة الاولى والعقل لكن هذه الموجودات عامة الفيض وانما تتخصص تأثيراتها بحسب استعداد القوابل فلو كان القابل مستعداً لحصول ذلك القسر لم يكن ذلك الاستعداد لاجل قاسر والا عاد الكلام جذعاً بل يكون لطبيعته فيكون ذلك طبيعياً وقسرياً هذا خلف (واما ان كان) المحرك له جسماً فلا جسم غير الجسمية البسيطة والمركبة من اربعتها والفلك لا يقسر جزء منه على الحركة المستقيمة لتشابه اجزائه فاذاً السبب فيه احد الاربعة او المركب منها لكنا سنبين ان الجسم لا يحرك شيئاً الا بماس المتحرك والمنفعل فاذاً الجسم العنصري المحرك لذلك الجزء من الفلك لا بد وان يماسه فحركة ذلك الجزء وان كانت قسرية فلا بد وان تنتهي الى حركة طبيعية اوارادية والمحركات الجسمانية بالارادة لا تنتهي تحريكاتها الى مماسة الافلاك والمتحرك بطبعه الى الفلك اما النار الصرفة او الذى يكون الغالب عليه النارية اما النار البسيطة فلانها لا تخرج جزأ من الفلك عن موضعه لانها لما كانت مماسة له في كل الجوانب فليس جزء من الفلك اولى بالانفصال من جزء آخر .

(للايهم) الا ان يكون بعض الاجزاء ضعيفاً لكن ذلك الضعف يكون

لمؤثر و يعود التقسيم من الرأس واما المركب الذى يكون الغالب عليه النارية فانه لايمكن ان يرتقي الى مماسة جزء من الفلك بل يحترق و يشتعل و ان كان ذلك بطيئا الان الاثير يغير ما يحصل فيه ويحرقه لانه حار بالفعل لان من شان الحار ان يفرق بين مختلفات الطبائع ولاشك ان الحار اشد الكيفيات تفعيلا والشيء الكائن في موضعه اقوى ما يكون في جنسه والكلى اقوى من الجزئى فالحار الكلى الحاصل فى موضعه الطبيعى كيف يترك مركبا غريبا لايغيره ولا يفعل فيه فظهر انه لا يصل الى الفلك شيء من المركبات فلا يماسه فلا يفعل فيه فليس شيء من الاجزاء البسيطة للاسطقسات ولا من المركبات يفعل في الفلك وقد بطل سائر الاقسام فاذا ليس يمكن ان يتحرك جزء منه بالقسر *

(وبهذه الاقسام) بطل القسم الآخر فاذا ليس شيء من اجزاء الفلك بثقيل ولا خفيف فاذا ليس الفلك بكليته و لا اجزائه بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل وهو المطلوب *

(واعلم)ان هذه الحجة تفيد امتناع زوال اجزاء الفلك عن احيازها لعدم الفاعل ولا تفيد امتناع ذلك لاجل القابل حتى انا لو قدرنا فاعلا يفعل ذلك فهل الفلك يقبل الخرق ام لا فانه بقى ذلك مشكوكا فيه *

﴿ الفصل الرابع في ان الخرق والالتئام على الافلاك والكواكب ممتنع ﴾

(لوجهين)(الاول)المنخرق تتحرك اجزاؤه الى التباعد قسرا عند نفوذ الخارق والى الاجتماع طبعا عند زوال الخارق وكل ذلك حركات مستقيمة وذلك على الفلك المحدد محال وعلى سائر الافلاك ممتنع ايضا لما بينا انها متحركة الى الاستدارة وحركاتها عند الانخراق الى الاجتماع والافتراق تكون مستقيمة وقد ظهر لك ان اجتماعهما محال *

(الفصل الرابع في ان الخرق والالتئام على الافلاك والكواكب ممتنع)

(الثاني) انخراق الفلك لايكون لذاته ولالشيء مفارق ولالشيء جسماني ولا فلكي ولا عنصري لان اجزاء العناصر لا تصل اليه فاذاً لا يصح الخرق عليه اصلا •

﴿ الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصريات ﴾

(الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصريات)

(برهانه) ان الاجسام الفلكية مختصة بصفات واجبة الثبوت لها مثل الحركة على الاستدارة والاختصاص باحيازها الخاصة لها وصفات ممتنعة عليها مثل الخرق والحركة المستقيمة والاختلاط بغيرها وكونها حارة او باردة اورطبة اويابسة واختلاف الاجسام في بعض اللوازم يقتضي اختلاف طبائعها اما اشترا كها في بعض اللوازم فلا يقتضي اتحاد طبائعها لان الاشياء المتفقة في اللوازم لا يلزمها لوازم متقابلة والا لكانت تلك المتقابلات حاصلة لكل واحد واحد منها واما الاشياء المختلفة فقد يلزمها لازم واحد كما ان الانواع المختلفة يلزمها الطبيعة الجنسية المشتركة •

(وهاهنا) شكوك ثلاثة (الاول) لانسلم ان اختصاص الجسم الفلكي بهذه الامور واجب لانه لو كان واجباً لكان ذلك الوجوب اما ان يكون للجسمية اولما يلازم الجسمية او لما لا يلازمها فان كان للجسمية او لوازمها وجب ان يشاركه كل الاجسام في ذلك وان كان لامر غير لازم فبتقدير زوال ذلك الامر وجب زوال تلك الصفات وقد قلتم انها ممتنعة الزوال هذا خلف •

(الثاني) ان سلمنا اختلاف الافلاك و العناصر في اللوازم لكن لانسلم ان ذلك يدل على اختلاف المؤثرات بدليل امرين (الاول) ان الهواء ينزل من حيز النار ويصعد من حيز الماء والجسم بطبعه يتحرك عن موضعه

الغريب

الغريب (١) ويسكن في حيزه الطبيعي فاذا جاز صدور فعلين متضادين عن فاعل واحد فلئن جاز ذلك عن فاعلين متشابهين كان ذلك اولى (والثانى) ان حركة كل فلك تغاير حركة الفلك الآخر مع انكم قد جعلتم للكل طبيعة واحدة لانكم جعلتم للفلك طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبائع التي للعناصر *

(الثالث) المعارضة وهي ان الماء والارض مع تساويهما في الحركة الى الوسط مختلفان في النوع وكذلك الهواء والنار مع تساويهما في الحركة عن الوسط مختلفان في النوع *

(وعلى هذا نقول) ان امكن ان تكون مختلفات الطبائع تفعل فعلا واحدا فحينئذ ينعكس انعكاس النقيض وهو انه يمكن ان ما لا يفعل فعلا واحدا لا يكون مختلف الطبيعة والماهية ويلزم صحة صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة الواحدة وذلك يبطل حجتكم *

(والجواب اما عن الاول) فنقول ليس ذلك للجسمية ولا لما يحل فيها بل لما تحل فيه الجسمية وهو هيولى الفلك فان تلك الهيولى مخالفة لهيولى العناصر وتلك الهيولى تقتضي الجسمية وتقتضي الصورة النوعية التي للفلك المعين فبسبب ذلك تصير تلك الجسمية واجبة الاقتران بالفلكية لهذه العلة هذا ان سلمنا ان الجسمية امر مشترك فيه واما اذا منعنا ذلك كما بيناه فيما مضى فقد انحسمت مادة الاشكال *

(واما الثاني) فنقول اختلاف الآثار اللازمة للمؤثرات يدل على اختلاف طبائعها *

(وماذكرتموه) من صعود الهواء عن حيز الماء ونزوله عن حيز النار فالجواب عنه ان الطبيعة وحدها لا تكون مبدأ للحركة كما بيناه بل بشرط ان يقترن

(١) القرين

بهاحالة غير طبيعية والحالات الغير الطبيعية مختلفة فيجوز ان تكون الافعال الصادرة عنها مختلفة بحسب اختلاف تلك الحالات وهذا هو الجواب عن اقتضاء الطبيعة للحركة والسكون •

(وماقالوه) من ان للافلاك طبيعة خامسة فجوابه ان للافلاك طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبائع الاربع العنصرية لكن تلك الخامسة واحدة بالجنس لابالنوع فان طبيعة كل فلك مخالفة لطبيعة الفلك الآخر •

(لكن لهم ان يذكروا) مواخذة لفظية فيقولوا انكم جعلتم لطبائع الافلاك وحدة جنسية فلماذا لاتجعلون لطبائع الاجناس وحدة جنسية وتصير طبيعة الفلك عند ذلك طبيعة ثانية لاخامسة وان اعتبرتم طبائع العناصر بنوعيتها حتى صارت اربعا فلماذا لاتعتبرون طبائع الافلاك بنوعيتها فاما ان تعتبروا طبائع العناصر بنوعيتها وطبائع الافلاك بجنسيتها وذلك بعيد (وحله) ان ذلك نزاع لفظي وبعد وضوح المقاصد فلامشاحة في الاصطلاحات •

(واما الثالث فحله) مابينا ان المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحدواما المشتركات فلا يجوز اختلاف لوازمها وماذكروه من عكس النقيض فاعلم انه لايخلو اما ان يجعل الامكان جزأ من المحمول اوجهة داخلة على المحمول فان جعل جزأ من المحمول لم يلزم منه محال بل يكون هكذا ان كانت الاجسام البسيطة التي ليس نوعها نوعاواحدا يمكن ان تحرك حركة واحدة بالنوع فما ليس يمكن ان تحرك حركة واحدة بالنوع لم يكن بالاجسام البسيطة التي ليس نوع طبيعتها نوعاواحدا وهذاحق •

(واما ان جعلنا) الامكان جهة داخلة على المحمول لم يجب صدق عكس النقيض عند ذلك فانا نقول ان امكن في الجواهر التي ليس نوعها نوعاواحدا ان

تشترك

تشترك في صفة واحدة امكن في الاشياء التي لا تشترك في صفة واحدة ان يكون نوع طبيعتها واحدا ولما كان بطلان ذلك ظاهرا علمنا ان هذا الاعتبار غير صادق *

﴿ الفصل السادس في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ﴾

(قال الشيخ) اذا ثبت انه ليس بثقيل ولا خفيف وجب ان لا يكون حارا ولا باردا لان الحرارة والبرودة لا زمان متماكسان على الخفة والثقل فالمادة اذا امعن فيها التسخين خفت و اذا خفت سخنت واذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت فالحر و البرد ينعكسان على الثقل و الخفة فحيث لا ثقل ولا خفة وجب ان لا يكون هناك حر ولا برد *

(وهذه الحجة) ركيكة جدا فان لقائل ان يقول هب ان في عالمنا هذا لا توجد الحرارة والبرودة الا مع الثقل و الخفة فما الدليل على انهما لا توجدان في شيء من المواضع الا مع الثقل و الخفة *

(فان قيل) الحرارة علة الخفة والبرودة علة الثقل فلئن كانا موجودين في الافلاك لكان من الواجب ترتب المعلولين عليهما *

(فنقول) انه لا يكفي في حصول الشيء حصول العلة الفاعلية فقط بل لا بد من حصول العلة القابلية ايضاً فمن الجائز ان لا يحصل الثقل و الخفة لاجل ان المادة الفلكية لا تقبل الواحد منهما لا لعدم الحرارة والبرودة بل لعدم القبول وهذا كالحركة فانها علة السخونة ثم ان حركات الافلاك لا توجب سخونتها فكذا ها هنا *

(قال) واما انه ليس برطب ولا يابس فلان الرطب هو الذي يقبل الاشكال الغريبة بسهولة واليابس هو الذي يقبل ذلك بعسر وقد ثبت ان الخرق على

(الفصل السادس في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس)

الفلك محال وانت قد عرفت انه ليس حقيقة الرطب واليابس ماذكره فبطل هذا الكلام *

(ونقول) المتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان نقول لو كانت الاجرام السماوية حارة لكانت في غاية الحرارة ولو كان كذلك لكان مايقرب منها من اعلى الجو و الجبال الشاهقة اشد حرا ولا ستحال ان تكون الشمس مختصة عند طلوعها بالاسخان دون السموات مع انها اضعاف اضعافها بل هي فيها كقطرة في بحر والتوالى كلها باطلة فالمقدم مثله (بيان انها لو كانت حارة) لكانت في غاية الحرارة لان طبيعتها اذا كانت مقتضية للحرارة وهى في مادة بسيطة من غير عائق ولا مانع وجب ان تفيد كمال السخونة لان المسخن اذا لقى القابل للسخونة خاليا عن كل مايعوق عنها وجب ان تحدث فيه منه سخونة والسخونة من شانها تسخين ما تلاقيه فهذه القوة المسخنة اذا احدثت حدا من السخونة ثم لم تفد بعد ذلك سخونة وكذلك السخونة الموجودة في المادة اذا لم تفد سخونة اخرى فاما ان يكون لخلل في المقتضى او لخلل في القابل وكلاهما ظاهر الفساد لان الطبيعة لاشك في انها مسخنة وتلك المادة لاشك انها قابلة للسخونة فاذا كان كذلك وجب ان تكون القوة المسخنة تفيد السخونة البالغة الى اقصى النهاية *

(فان قيل) اليس انكم قد بينتم ان الموضوع اذا عرض له الاشتداد والتنقص في شيء من الاعراض فانه ليس هناك عرض واحد بالشخص باق مع مراتب الاشتداد والتنقص بل يكون الحاصل في كل آن يفرض عرض آخر يخالف الحاصل في الآن الآخر بالماهية فعلى هذا السخونة الفاترة مخالفة في الماهية للسخونة العظيمة ولا يلزم من كون الشيء موجبا للشيء ان يكون موجبا لما يخالفه في الماهية فاذا لا يجب من كون القوة المسخنة مؤثرة في سخونة فاترة ان تكون

مؤثرة

مؤثرة في سخونة عظيمة وكذلك لا يلزم من قبول المادة لاحدى السخونتين ان تكون قابلة للاخرى *

(فنقول) المادة اذا كانت قابلة لسخونة معينة وحصل فيها ما يقتضى بانفراده ذلك القدر من السخونة ثم حصلت فيها حركة او سبب آخر يقتضى مثل ذلك القدر من السخونة لو كانت منفردة فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان لا يحصل الا ذلك القدر من السخونة فحينئذ يجتمع على المسبب الواحد سببان مستقلان وقد عرفت فساد ذلك واما ان لا توجد السخونة اصلا فحينئذ تكون المادة مع حصول السببين للسخونة خالية عن السخونة هذا خلف (وبتقدير صحته) فالمقصود حاصل وهو خلو الفلك عن السخونة او تحصل سخونة اقوى من السخونة التي تقوى على افادتها القوة الموجودة في المادة فيكون في المادة وفاء لقبول الازيد من تلك السخونة المحدودة بذلك الفرض وهو المطلوب (واذا ثبت) ان المادة لا ينحصر قبولها للسخونة في حد معين بل هي قابلة لجميع مراتب السخونات المتخالفة بالشدة والضعف والسبب حاصل ايضا لان القوة اذا افادت ذلك الحد من السخونة وذلك الحد من السخونة لو انفرد كان مفيدا لسخونة اخرى فوجب ان يفيد السخونة في هذه المادة وكيف لا والفاعل حاصل والقابل موجود فاذا وجب ان تتزايد السخونة وعلى هذا يجب ان تنتهي تلك السخونة الى حد لا يمكن الزيادة عليها اللهم الا لعائق مانع وذلك اما طبيعي واما قسري ومحال ان يكون طبيعيا والا لكانت الطبيعة المقتضية للسخونة التي هي مقتضية لسخونة اخرى مقتضية لما يكون عائقا عن ذلك فتكون مقتضية لفعلين متعاندين وذلك محال (واما القسري) فذلك انما يكون بملاقاة جسم لكن الملاقي للفلك هو النار وذلك مما يعين على

السخونة فيما يقبلها لا انها تعوق عن ذلك فتبين ان الفلك لو كان حارا لكان في غاية الحرارة ولو كان في غاية الحرارة لوجب ان يكون اعالي الهواء اسخن من الهواء القريب من الارض لانه اقرب الى المسخن وليس كذلك بل كان من الواجب ان يحترق كل هذه العناصر لان الارض بالنسبة الى الافلاك عديمة النسبة بل كان من الواجب ان لا يظهر تاثير الشمس في الاسخان عند الطلوع لان المؤثر الضعيف الجسماني لا يظهر اثره عند حصول المؤثر القوي وكل هذه التوالي باطل فدل ذلك على ان الفلك ليس بحار ولا بارد *

(فان قيل) المفسد او المؤثر باي اثر كان هو السطح المماس وهذا السطح يكون على طبيعة واحدة وان كان الجسم الذي وراءه ضعيفا او عظيما او صغيرا ولما لم يكن السطح المحيط بالهواء من النار مؤثرا في افساد الهواء وجب ان لا يؤثر في ذلك عندما تكون الافلاك كلها نارية *

(وجوابنا) ما ستعرف ان الاجسام كلما ازدادت عظما ازدادت قوة وبهذه الحجة تظهر انها ليست بباردة والا لاستولى الجمود على العناصر كلها الا ان يقال بان طبيعتها وان اقتضت البرد الا ان النار المجاورة لها تكسر من تلك البرودة فحينئذ يكون ذلك اعترافا بان مادتها قابلة للحرارة والحركة السريعة التي لها فاعلة للسخونة فاذاً هناك الفاعل للسخونة والقابل لها حاصلان فوجب حصول السخونة القوية ويعود ما ذكرناه وفي هذه الحجة مزيد مباحث سيأتي بعد ذلك *

(ومما يدل) على ان الكواكب ليست نارا ان النار شفافة على ما سيأتي والكواكب غير شفافة فان بعضها يكسف بعضا ولا ايضا نارية والا لاحترقت واشتعلت وكانت النارية التي في ذلك الكوكب تفرق بين تلك الاجزاء

لكن التوالى باطلة لان انوارها المختلفة لازمة لها فبعض يضرب نوره الى الحمرة وبعض الى الصفرة وبعض الى البياض و بعض الى الكمودة فبطل ما يظن من كونها نارا او نارية وهذه حجة اقناعية *

﴿ الفصل السابع فى انها غير ملونة ﴾

(اما ان الافلاك) شفافة فذلك ظاهر لانها لا تحجب الابصار من رؤية ماوراءها واما الكواكب فلاشك انها غير شفافة لان الاسفل منها يكسف الاعلى اما القمر فالنور واقع عليه من الشمس و الا لما يقدر بحسب ما يوجبه وضعه من الشمس قربا وبعدا ومما يحقق ذلك زوال الضوء عنه عند توسط الارض بينهما *

(واعلم) ان الجسم لا يقبل النور عن غيره الا ان يكون له لون خاص فان النور لا يستقر على سطح الشفاف فيدل على ان للقمر لونا و يحس بذلك اللون وهو القتمة القريبة من السواد عند الكسوف *

(فان قيل) فلماذا لا يحس بذلك اللون عند الاجتماع حتى يرى نصف كرته على ذلك اللون عند الاجتماع كما يرى نصفه مضيئا عند الاستقبال *

(فنقول) اذا وقع عليه ضوء الشمس عن جهة استضاء سائر سطحه استضاءة ما وان كان ليس بذلك المبلغ وحينئذ لا يكون ذلك الجانب الآخر قويا فى لونه ولا فى ضوئه فلا يحس بالواحد منهما ولذلك يحس بلونه عند الكسوف واما سائر الكواكب فهل انوارها مستفادة من الشمس او لها ذلك من ذواتها فالاشبه هو الاخير لوجهين *

(الاول) ان انوارها لو كانت فائضة عن الشمس لظهر فيها عدم النور والهلالية في التزيد والتنقص لاجل البعد والقرب من الشمس كما فى القمر *

(الثانى) ان الكواكب مختلفة فى انوارها كحمرة المريخ وبياض المشترى وظلمة زحل ولو كان ذلك مستفادا من الشمس لما كان كذلك *

(واعترض) بعضهم على الاول فقال هذا انما يظهر في القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه الينا ووجه اليها فعند الاجتماع كان الوجه الذى يلينا غير الوجه الذى يليها فلم يكن فيه نور وعند الاستقبال الوجه الذى يليها هو الذى يلينا فامتلأ نورا وبينهما يختلف حاله فى الزيادة والنقصان بحسب القرب والبعد واما سائر الكواكب فلكونها فوق الشمس يكون الوجه الذى لها الينا هو بعينه الذى الى الشمس فلا يعرض لها فوق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان *

(والجواب) ان هذا الشك لا يتوجه في الزهرة وعطارد لكونهما تحت الشمس بدليل انهما يكسفان الشمس وبفضلان اختلاف المنظر اكثر مما يفعله الشمس وايضاً فلان الكواكب العلوية اذا كانت عند سمت الرأس ولم تكن الشمس مقابلة لها ولا مقارنة فلا يكون الوجه المقابل منها للشمس هو الوجه المقابل منها لنا بل بعض ذلك فكان من الواجب ان يختلف حالها فى الزيادة والنقصان بحسب اختلاف الاتصالات *

(واعترضوا على الحجة الثانية) بما لا جواب عنه وهو ان طبائع الكواكب متخالفة ونور الشمس اذا اشرق على المختلفات ظهرت عليها انوار مختلفة لاختلاف القوابل والمستمدات ثم هذا يدل على ان لكل واحد من الكواكب لونا مخصوصا زائدا على ماله من الضوء ولولا ذلك لاستحال اختلافها فى الانوار *

(فان قيل) اذا حكمتم بان الكواكب لها كيفيات مبصرة وجب ان تكون

لها

لما كيفيات ملموسة لان الحكماء اتفقوا على ان كل ماله قوة الابصار فله قوة اللمس ولا ينعكس فاللمس اذاً اقدم من البصر لكن نسبة البصر الى المبصر كنسبة اللمس الى الملموس فاذا ابدلنا النسبة تكون نسبة الملموس الى المبصر كنسبة اللمس الى البصر لكن اللمس اقدم من البصر فالملموس اقدم من المبصر وقد بين الشيخ فى الشفاء ان ابدال النسبة انما قام البرهان على صحته فى المقادير و المدديات ولم يثبت ذلك فى الطبيعيات ولا يمكن ان تقوم عليه حجة فلا يمكن التعويل عليه واطنب فى شرحه بما لا حاجة الى اعادته لاسيما وليس للشك قوة قوية على ان من الناس من يمنع تقدم قوة اللمس على قوة الابصار فان الفلك عنده يبصر و لا يلمس *

﴿ الفصل الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد ﴾

(قالوا لو كان) لطبيعة الفلك ضد لكان اللازم عن ضده ضد اللازم عنه لكن اللازم عنه هو الحركة المستديرة والحركة المستديرة لاضد لها لما ثبت فاذاً ليس لطبيعته ضد *

(وتحقيق الشرطية) هو ان اللازم عن ضد الفلكية ان لم يكن ضد اللازم عن ضد الفلكية فاما ان لا تكون بينهما مقابلة بوجه ما او تكون بينهما مقابلة فان لم يكن بينهما تقابل بوجه اصلا كان اللازم عن الفلكية وعن ضدها امران متماثلان فيكون ذلك معنى عاما لهما فلا يكون متعلقا بخصوصية الواحد منهما التي بهما يتضادان لان ذلك اللازم اما ان يكون ثبوته متوقفاً على خصوصية احدهما فيمتنع ثبوته الا عند تلك الخصوصية فلا يكون حاصلا للآخر واما ان لا يتوقف على تلك الخصوصية فحينئذ يكون تعلقه بغير المعنى الذى يخص كل

(الفصل الثامن في أنه ليس لطبيعة الفلك ضد)

واحد منهما فهو لاحق لمعنى عام واللاحق لمعنى عام(١) يخصص العام لكن الحركة المستديرة الثابتة لفلك معين حركة شخصية غير مشتركة بينه وبين غيره حتى يجعل ذلك معنى عاما فاذاً لازم ضد الفلكية المعينة لا بد وان يكون مقابلا للازم تلك الفلكية هكذا قاله الشيخ (ومدار الحجة) على ان المعلول النوعي لا يجوز ان يكون معلولا لامور مختلفة وذلك مما قد منا ابطاله فعلى هذا لا استحالة في ان يكون للضدين فعل مشترك (والجواب) عن هذا الشك قريب *

(ثم قال) واقسام التقابل على ما عرفت اربعة ومحال ان يكون ذلك التقابل تقابل المضافين اذ لازم الشيء لا يجب ان يكون بحال لا يعقل الا مع تعقل لازم ضده ولا يوجد الا مع وجود لازم ضده ومحال ان يكون تقابل اللازمين تقابل العدم والملكة حتى يصدر عن الفلكية شيء ولا يصدر عن ضدها اثر لان الصورة الفلكية مقتضية للحركة المستديرة فاذا لم يكن ضدها مقتضيا لشيء فالمادة المتجسمة بتلك القوة اما ان يكون فيها مبدء حركة اولا يكون فان لم يكن كانت المادة خالية عن مبدء الحركة وقد عرفت ان ذلك محال او يكون فيها مبدء حركة ومبدء الحركة ليس هو تلك القوة لانا فرضنا ها غير فاعلة فاذاً هو قوة اخرى فيكون في جسم واحد مبدء مسكن ومبدء محرك هذا خلف فثبت ان التقابل بين لازم الفلكية ولازم ضدها ليس تقابل العدم والملكة وذلك بعينه يبطل ان يكون ذلك التقابل تقابل السلب والايجاب ومحال ان يكون التقابل بينهما تقابل الضدين لما ثبت ان الحركة المستديرة لا ضد لها فاذاً يستحيل ان يكون

---

(١) وجدنا عبارة زائدة على حاشية نسخة وهو كذا يخصص نوعا يخصص العام الملحوق بنوعه فالنوعي المتخصص لا يجوز ان يكون لازما للضدين والحركة المستديرة المشار اليها هي نوعية بل شخصية فلا تكون لازمة لطبيعة ولضدها ١٢

يعقل

يعقل للصورة النوعية التي للفلك ضد فاذاً يستحيل ان يكون لتلك الصورة النوعية ضد وهو المطلوب *

(فان قيل) الحركة المستديرة انما تفعلها نفس ذات ارادة واختيار فكيف نسبتموها الآن الى الطبيعة الفلكية حتى بنيتم هذا الاصل عليه (فنقول) الصورة المقومة لجوهر السماء هي هذه النفس التي يلزمها هذا الاختيار وانما كان مبدء الحركة هو النفس ثم ثبت انه لاضد لها فقد ثبت المطلوب *

﴿ الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن ﴾

(الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن)

(وعليه برهانان الاول) ان الفلك ليس لصورته ضد وكل ما ليس لصورته ضد فهو غير كائن فالفلك غير كائن (اما الصغرى) فقد ثبتت وبرهان الكبرى ان نقول ان لكل كائن مادة سابقة عليه فتلك المادة قبل حدوث الصورة المعينة فيها اما ان تكون خالية عن كل الصور اولا تكون وخلو المادة عن كل الصور ممتنع فاذاً قد كانت قبل حدوث الصورة الفلكية فيها صورة اخرى فتلك الصورة اما ان تكون منافية للفلكية ترتفع عند حدوثها اولا تكون فان كانت منافية لها فهي مضادة للفلكية هذا خلف وان لم تكن منافية للفلكية فتكون الفلكية عرضت لمادة متقومة بصورة وتلك الصورة باقية عند حدوث الفلكية فلا تكون للفلكية صورة مقومة بل ربما كان عارضا غير لازم فلا يكون حدوثها كونا للفلك بل ربما كان استكمالا ثم لينظر الآن في ان المادة مع تلك الصورة هل تقبل الحركة المستقيمة والخرق وغير ذلك مما تقبله الاجرام العنصرية اولا تقبل فان لم تقبل شيئا من ذلك كان الفلك موجودا قبل تكونه فلم يكن متكونا وان قبل تلك الصفات لم يكن هو المحدد للجهات لان كل ما يقبل الحركة المستقيمة فقد كانت الجهة موجودة لا به فلا يكون المحدد

عند هذا الخلف فظاهر ان المادة الفلكية لن توجد فيها صورة سوى تلك الصورة وكل ما كان كذلك فالكون عليه محال * واعلم ان هذه الحجة انما تمشي في الفلك المحدد لا في غيره *

(فان قيل) دعواكم ان ما ليس لصورته ضد فهو غير كائن منقوض بالانسانية والفرسية وما يجري مجراهما فانهما يتكونان لا عن اضدادهما بل عن العدم المحض فكذا هاهنا *

(فنقول) المادة قد تكون مركبة من اجتماع عدة اجسام مختلفة الطبائع وقد تكون الصورة مقومة لذلك المجموع مثل بدن الانسان و الفرس فانه يجتمع من اجزاء العناصر وتكون الصورة الفرسية او الانسانية مقومة لذلك المجموع وليس لذلك المجموع وجود قبل حصول الصورة المقومة لها حتى يقال بانه يجب ان تكون له صورة اخرى تضاد الفرسية فاما المتكون الذي له مادة بسيطة مثلا كمادة النار فانها قد كانت لا محالة موجودة قبل حصول النارية فيها فلا جرم يجب ان يكون فيه موصوفا بما تضاد النارية *

(و لا يقال) انكم ادعيتم ان المادة تكون سابقة على حدوث الكائن والآن فقد جعلتم البدن الحيواني مادة للصورة الحيوانية مع انه غير سابق عليها (لانا نقول) المادة تكون سابقة على حدوث الكائن الذي هو البدن الانساني ولما كان حادثا وجب ان تكون له مادة اخرى وهي اجزاء العناصر واجزاء العناصر سابقة على اجتماعها وقبل اجتماعها كانت موصوفة بما هو كالمضاد لاجتماعها وهو كونها متفرقة فظاهر ان المادة البسيطة قبل حدوث الصورة المعينة فيها يجب ان تكون موصوفة بضد تلك الصورة او بما يجري مجراها وان هذا الحكم غير واجب فيما مادته غير مركبة *

(البرهان

(البرهان الثاني) لو كان الفلك كائناً لصحت الحركة المستقيمة عليه والتالي باطل فالمقدم باطل (بيان الشرطية) ان كل ما يتكون فلا بد ان يكون جسما مخصوصا وكل جسم مخصوص فله حيز فللمتكون حيز فلا يخلو اما ان يكون تكونه في حيزه الملائم او في الحيز الغريب عنه فان كان في الحيز الغريب عنه فلا يخلو اما ان يقف فيه بطبعه او لا يقف (والاول) يوجب ان يكون الحيز الغير الطبيعي طبيعيا هذا خلف (والثاني) يقتضي ان يكون عوده اليه بميل مستقيم لان ما عدا الميل المستقيم يكون فيه صرف عن التوجه الى تلك الجهة (واما ان كان تكونه) في الحيز الملائم له فيكون ذلك الحيز قبل تكون هذا الشيء فيه اما ان يقال بانه كان خاليا عن الجسم او ما كان خاليا والاول محال لاستحالة الخلاء والثاني لا يخلو اما ان يبقى الجسم الاول في ذلك الحيز عند تكونه فيه او لا يبقى (والاول) محال لامتناع التداخل على الاجسام (والثاني) لا يخلو اما ان يكون ذلك الجسم الذي خرج عنه من نوع هذا المتكون او ليس من نوعه فان كان من نوعه فهو قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضاً قابل لذلك وان لم يكن من نوعه فحصوله في ذلك المكان ليس بالطبع فحين ما حصل في ذلك المكان لا شك انه قد اخرج الجسم الذي هذا المكان مكانه وذلك الجسم لا شك انه يطلب العود اليه طلبا طبيعيا بميل مستقيم فجوهر متمكن هذا المكان قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضاً قابل للميل المستقيم فظهر ان كل كائن ففيه ميل مستقيم لكن الفلك يمتنع ان يكون كذلك فهو غير كائن.

(الفصل العاشر في ان الفلك لا يقبل النمو)

﴿ الفصل العاشر في ان الفلك لا يقبل النمو ﴾

(وذلك لوجهين الاول) ان كل نام ففيه زيادة حاصلة كائنة من جنسه وقد ثبت ان الكون على كلية الفلك او على اجزائه محال.

(والثانى) ان كل نام ففيه حركة مستقيمة الى احياز قد كانت خالية قبل نموه اومشغولة بغيره والقسمان محال لان خارج الفلك والخلاء محال ايضا وهو ايضا غير قابل للاستحالات المؤدية الى افساد الجوهر *

﴿ الفصل الحادى عشر فى انه غير فاسد ﴾

(الفصل الحادى عشر فى انه غير فاسد)

(لوصح) عليه الفساد لم تكن مادية موقوفة على صورته ولو لم يكن كذلك لصح ان يقبل قبل صورته صورة اخرى (١) فحينئذ يكون كائنا لكن التالى باطل فالمقدم مثله بل نقول كل ماصح عليه الفساد يجب ان يكون كائنا لان المادة الموضوعة للصورة اما ان يجب مقارنتها لها اولا يجب فان وجبت فالفساد عليه محال وان لم تجب فلها قوة على وجود تلك الصورة وقوة على عدمها وكل ما كان كذلك امتنع ان تكون له قوة على ثبوت تلك الصورة دائما والا فليقدر ثبوت تلك الصورة دائما فاما ان تكون قوته على عدم تلك الصورة محدودة الى حد اوغير محدودة الى حد فان كانت محدودة وجب ان يكون فيما وراء ذلك الحد ان لا تكون القوة على العدم حاصلة مع ان المادة والاحوال كلها متشابهة هذا خلف وان لم تكن محدودة الى حد فلها قوة على عدم تلك الصورة دائما وكل ما كان مقويا عليه فرضا لزم من فرض وجوده كذب فاما ان يلزم منه محال فلا لان مايلزم من وجوده المحال فهو محال ولا شئ من المحال بمقوّ عليه وقد فرضناه مقويا عليه هذا خلف فلنفرض المادة موصوفة بتلك الصورة ازلا فلنفرض ايضا انها تصير موصوفة بعدم تلك الصورة ازلا فتكون تلك الصورة دائمة الثبوت واللاثبوت هذا خلف اوتصير فى بعض الاوقات دائمة اللاثبوت فى كل الاوقات بعد ان كانت

(١) فى نسخة ان يكون قبل كل صورة صورة اخرى ١٢

دائمة الثبوت في كل الاوقات وهذا اظهر امتناعا من الاول فان ما كان ثابتا دائما فليس فيه قوة فساد فاذاً مافيه قوة فساد فهو غير دائم فلو كان في الفلك قوة فساد لما كان دائم الوجود ولكن التالي باطل فالمقدم مثله *

(ومن هذه الحجة) يمكن ان يقال ليس للسماء اول زماني والا لكان لعدمه المتقدم عليه استمرار في مدة غير متناهية فالفلك ان كان له قوة على الوجود فتلك القوة اما ان تكون متناهية اوغير متناهية وكلاهما قد ظهر بطلانه مع فرضنا ان لاثبوته غير متناه وان لم تكن له قوة على الوجود وجب ان لا يوجد لكنه موجود فاذاً له قوة على الوجود دائما وكل ما كان كذلك فليس له قوة على العدم الازلي فاذاً هو موجود من الازل الى الآن وانما يتقدمه مبدعه بالذات لا بالزمان ويجب ان نتفكر ههنا في كيفية خروج جزئيات الحوادث *

﴿ الفصل الثاني عشر في محو القمر ﴾

(لامتناع بعض المواضع) في وجه القمر عن قبول النور التام اما ان يكون بسبب خارج عن جرم القمر او غير خارج عنه فان كان بسبب خارج عنه فاما ان يكون لمثل ما يعرض للمرآة من وقوع اشباح الاشياء فيها فاذا رؤيت تلك الاشياء لم تر براقة فكذلك القمر لما تصورت فيه اشباح الجبال والبحار وجب ان لا ترى تلك المواضع في غاية الاستنارة واما ان يكون ذلك بسبب ستر ساتر والاول باطل بوجوه اربعة *

(اما اولا) فلان الاشباح لا تحفظها آنها مع حركة المرآة وبتقدير سكونها لا يستقر تلك الاشباح فيها عند اختلاف مقامات الناظرين و الآثار التي في وجه القمر ليست كذلك *

(واما ثانيا) فلان القمر ينعكس عنه الضوء الى البصر وما كان كذلك لم يصلح

للتخيل *

(واما ثالثا) فلانه كان يجب ان يكون تلك الآثار كالكرات لان الجبال في الارض كتضريس او خشونة في سطح كرة وليس لها من المقدار قدر ما يؤثر في كرية الارض فكيف لاشباحها المرئية في المرآة *

(واما رابعا) فلان المرآة لا تؤدي الاشباح الا اذا كانت على حد من القرب (وهذا الوجه ضعيف) اذ يحتمل ان يقال ان ذلك انما يكون اذا كانت المرآة صغيرة واما اذا كانت كبيرة والاشياء التي وقعت اشباحها على المرآة كثيرة‹١› فما المانع ان ترى اشباحها من بعيد *

(واما ان كان ذلك) بسبب ساتر فذلك الساتر اما ان يكون عنصريا او سماويا و الاول باطل لوجهين (اما اولا) فلانه كان يجب ان تكون المواضع المستنيرة من جرم القمر مختلفة باختلاف مقامات الناظرين (واما ثانيا) فلان ذلك الساتر لا يكون هواء صرفا ولا نارا صرفة لانهما شفافان فلا يحجبان بل لا بد وان يكون مركبا اما بخارا واما دخانا وذلك لا يكون مستمرا (واما ان كان الساتر سماويا) فهو الحق وذلك انما يكون لقيام اجسام سماوية كوكبية قريبة المكان جدا من القمر و يكون من الصغر بحيث لا يرى كل واحد منها بل جملتها على نحو مخصوص من الشكل وتكون اما عديمة الضوء او يكون ضوءها اضعف من ضوء القمر فترى في حالة اضاءته مظلمة *

(واما ان كان ذلك) بسبب عائد الى ذات القمر فلا يخلو اما ان يكون جوهر تلك المواضع مساويا بجوهر المواضع المستنيرة من القمر في الماهية او لا يكون فان لم يكن كان ذلك لارتكاز اجرام سماوية مخالفة بالنوع لنوع القمر في جرمه كما ذكرناه قبل وهو قريب منه واما ان تكون تلك المواضع مساوية

‹١› كبيرة

الماهية لجرم القمر فحينئذ يمتنع اختصاصها بتلك الآثار الا بسبب خارجي لكنه قد ظهر لنا ان الاجرام السماوية لاتتأثر لشيء عنصري ولذلك ابطلنا قول من قال ان ذلك المحو بسبب السحاق(١) عرض للقمر من مماسة النار لوجهين •

(اما اولا) فلان ذلك يوجب ان يتأدي ذلك في الازمان الطويلة الى العدم والفساد بالكلية والارصاد المتوالية مكذبة لذلك •

(واما ثانيا) فالقمر غير مماس للنار لانه في فلك تدويره الذي هو في حامله الذي بينه وبين النار بعد بعيد بدليل ان النار لو كانت ملاقية لحامله لتحركت بحركته الى المشرق وليس كذلك لان حركات الشهب لا تكون في الاكثر الا الى جهة المغرب وتلك الحركة تابعة لحركة النار والحركة المستديرة التى ليست للنار بذاتها فانها مستقيمة الحركة فذلك لها بالعرض تبعا لحركة الكل فبطل ما قالوه •

﴿الفصل الثالث عشر في المجرة﴾

(الاقسام) المذكورة في المحو التي هي آراء معقولة فيه عائدة في المجرة والاشبه انها اجسام كوكبية تصغر احادها عن ابصارنا وجعلتها في الفلك كالآثار في القمر وانها في فلك الكواكب الثابتة بدليل انه لا يتغير اوضاع الثوابت عنها قط والاكثرون على انها آثار دخانية او بخارية واقعة تحت فلك القمر وهذا الرأى يبطل بما ذكرنا في المحو •

﴿الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب﴾

(الآراء الممكنة) في ذلك ثلاثة •

(اما ان يكون) الفلك ساكنا والكواكب تتحرك فيه •

(واما ان يكون) الفلك متحركا والكواكب فيه ايضا متحركة اما في سمت

(١) لعله المحاق ١٢

حركته او مخالفاً لذلك كما يتحرك السمك في الماء الجاري *

(واما ان يكون) الفلك متحركا والكواكب ساكنة *

(اما الرأي الاول) فيبطل بما ذكرناه من ان ذلك يوجب الخرق الذي لا يحصل الا بحركة الاجزاء على الاستقامة وذلك محال *

(واما الرأي الثاني) فحركة الكواكب ان فرضت مخالفة لحركة الفلك فذلك يوجب الخرق ايضاً وان كانت حركتها الى سمت حركة الفلك فذلك مما يتوهم على وجهين (احدهما) ان تتحرك الكواكب لا مثل حركة الفلك فذلك يوجب الخرق ايضاً اومثله (١) فتعرض للكواكب ان لا تفارق مكانها مثل السابح في الماء الجاري اذا سبح مواجها سمت مسيل الماء فان له ان يسكن حتى يسبقه السيل ولما كان هذا التوقف سكونا فخالفه وهو محاذاته للسيلان حركة مع انه لا يخرق الماء ولا يفارق مكانه فحركة الكواكب على هذا الوجه مما لا يوجب الخرق وذلك مما لم يقيموا الحجة على امتناعه واما ان عرض من حركته زواله من مكانه فذلك يوجب الخرق فيكون محالا *

(ومما احتجوا به) في باب امتناع حركة الكواكب ان الجسم الواحد لا يتحرك من ذاته الى جهتين مختلفتين فلو كانت الكواكب تتحرك بذواتها لاستحال وجود البعد المضاعف للقمر وغيره من الكواكب *

(ويمكن ان يقال) في ذلك ان الاجسام الكوكبية بسيطة وكل بسيط فشكله الكرة فاذاً الاجرام الكوكبية كرات بسيطة ومكان كل جزء منه يمكن ان يصير مكانا للجزء الآخر منه لوجوب تساوي المتماثلات في جميع الاحكام الواجبة فاذاً جوهر الكوكب تصح عليه الحركة المستديرة فيكون فيه مبدء ميل مستدير على ما عرفت فلا يكون فيه مبدء ميل مستقيم على ما عرفت

(١) في نسخة او مثل حركة الفلك ١٢

فاذاً يستحيل ان تكون للكواكب حركة اصلا الا على سبيل انها تتحرك فى مواضعها على مراكزها بالاستدارة * وهذا الوجه مما يوضح امتناع الحركة عليها من جميع الوجوه *

﴿ الفصل الخامس عشر فى ان الافلاك متحركة وان حركاتها نفسانية ﴾

(قد عرفت) ان الافلاك بسائط متشابهة الاجزاء فاختصاص كل جزء منه بجزء من حيزه لا يخلو اما ان يكون واجبا اولا يكون ومحال ان يكون واجباً والا لكان كل واحد من تلك الاجزاء مخالفا للآخر بالماهية لما عرفت من ان الاشياء المتساوية فى الماهية لا تلزمها لوازم مختلفة فيجب ان يكون الفلك مركبا هذا خلف وايضا فلانه وان كان مركبا لكنه يجب ان يكون في كل مركب اشياء كل واحد منها بسيط فلنفرض الكلام فى ذلك الجزء البسيط (فنقول) اختصاص احد جزئيه بجزء حيز معين ليس لماهية والا لخالفه الجزء الآخر الذى هو مساوله في نوعيه وذلك محال فاذاً اختصاص كل جزء من الفلك بذلك الجزء من الحيز جائز فاذاً يصح على كل جزء ان ينتقل الى حيز الجزء الآخر (و قد عرفت) انه لا يمكن ان تكون فيه حركة مستقيمة فاذاً تصح عليه الحركة المستديرة فاذاً فيه مبدء ميل مستدير على ما عرفت ان كل ما تصح عليه حركة ففيه مبدء ميل لتلك الحركة فيكون متحركا على الاستدارة وقد عرفت ان المتحرك على الاستدارة يجب ان يكون حركته ارادية فالسماء متحركة بالارادة وعن هذا قيل فى الكتاب (١) الآلهي (لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون) وليس المراد بذلك الكبر العظم والمقدار فان كل الناس يعلمون ذلك فالكبر الذى لا يعلمه الاكثر هو الكبر بالذات والشرف وذلك انما يتم بالحياة والادراك واظهر

(١) الكتاب المجيد ١٢

(الفصل الخامس عشر فى ان الافلاك متحركة وان حركاتها نفسانية)

منه قوله تعالى (واوحى في كل سماء امرها) •

(ومما قيل) فيه من الاقناعيات ان الاجسام الخسيسة كيف تكون مخصوصة بالحياة والادراك والنطق والاجسام الشريفة النورانية تكون ممنوعة عن ذلك مع انها هي الاسباب لحصول الادراك والنطق في هذا العالم ومن المعلوم ان السبب اولى بكل كمال من مسببه واذا ثبت ان الافلاك حية صح اطلاق القول بان العالم كله حيوان ولا يقدح في ذلك كون العناصر الاربعة غير حية لقلة قدرها فان جملة العناصر الاربعة لا يكاد يكون لها عند الافلاك قدر محسوس فان القياس يوجب ان يكون هذه الجملة بالقياس الى فلك زحل كنقطة من دائرة فكيف بالقياس الى ما فوق فلك زحل ومن المعلوم انه اذا كان في جوف معدة الانسان مدرة صغيرة فانها لا تمنع من القول بان هذا البدن المشار اليه حي مع ان نسبة تلك المدرة الى بدن الانسان اعظم من نسبة العناصر الاربعة الى جملة السموات بل في بدن الحيوان اجسام كثيرة غير حية ولا حساسة مثل الاخلاط والعظام وغيرها فاذا لم يمنع ذلك فكذا ها هنا بل اولى •

﴿ الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك ﴾

(اعلم) ان المتحرك لا بد ان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم آخر ولما كان الفلك المحدد متحركا وجب ان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم آخر وليس ذلك بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه إذ ليس جسم آخر خارجا عنه فاذاً ذلك بالنسبة الى جسم داخل فيه وذلك الجسم لا يخلو اما ان يكون ساكنا او متحركا فان كان متحركا لم يلزم من اختلاف نسبة الفلك المحيط الى المحاط به المتحرك حركة المحيط لان بتقدير كون المحيط

ساكنا

(الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك)

ساكنا فانه يختلف نسبته الى المحاط به عند فرض حركة المحاط به فاذاً لا يظهر حركة المحيط الا بالنسبة الى محاط به ساكن حتى يكون اختلاف النسبة حاصلا من حركة المحيط •

(ولهذا قال الشيخ) في الاشارات وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن ومعناه انك اذا نسبت جسما الى جسم متحرك سواء كان الجسم الاول متحركا او ساكنا فانه لا بدوان تختلف نسبة كل واحد منهما الى الآخر فلا يظهر به حركة الجسم الاول فاما اذا نسبت الجسم الى جسم آخر ساكن فعند اختلاف النسبة وتبدلها تظهر حركة الجسم الاول وانت ستعلم ان ذلك الجسم الساكن هو الارض •

﴿ الفصل السابع عشر في اشارة خفية الى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك في العالم العنصري ﴾

(فنقول) قد ثبت بالارصاد حركات مختلفة فيها حركة تشملها باسرها آخذة من المشرق الى المغرب وهي حركة الشمس اليومية وحركة اخرى من المغرب الى المشرق وهي ظاهرة في السبعة خفية في الباقية وانما عرفت بتمادي الارصاد وظهرت حركات اخر لهذه السبعة شمالية و جنوبية و سريعة وبطيئة ورجوعات واستقامات وهي للخمسة على الظاهر وثبت ان السماء لا تخرق وان حركاتها مستفادة من طبائعها وان الكون والفساد عليها ممتنع فيمتنع وقوع الاختلاف في حركاتها حتى ترجع بعد استقامتها او تستقيم بعد رجوعها او تبطئ بعد سرعتها او تسرع بعد بطوئها فاذاً من الواجب ان يكون هذه الاختلافات بسبب كرات مختلفة محيط بعضها بالبعض منها موافقة المركز ومنها خارجة المركز عن مركز العالم على ما هو مقرر في صناعة المجسطي •

(الفصل السابع عشر في اشارة خفية الى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك)

(و اما الكواكب الثابتة) فانها وان كانت محفوظة الوضع الحاصل لبعضها عند بعض فانه لا يدري ان المشتمل عليها كرة واحدة او كرات كثيرة بل بقي الامر فيه وفي اعداد الافلاك على المشهور المقبول عند الجمهور من غير حجة عقلية وقد ثبت ان التغيرات الحاصلة في عالمنا هذا مستندة الى حركات تلك الاجرام و تلك الحركات هي الحافظة للنظام في هذا العالم السفلي ونشير الى قليل من ذلك *

(فنقول) لو لم تكن للكواكب حركة في الميل لكان التاثير مخصوصاً ببقعة واحدة وكان سائر الجوانب تخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات واحالت كلها الى النارية ولم تكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية وخط مالا يحاذيه على كيفية اخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية اخرى متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه النيوة والفجاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب تحرك بطيئا لكان الميل قليل المنفعة و التاثير شديد الافراط وكان يفرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كان الميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة ليتم بذلك تاثيره بان يتكرر على المدار سريعا لتشابه فعله ولا يفرط تاثيره في بقعة ولا يزال كذلك فهذا لا يتم الا بحركة مستديرة على الوجه الواقع *

(ومن منافع الطلوع والغروب) ان يصل التاثير الى جميع جوانب الارض

تقدر الامكان ثم ان الارض عنصر ملون اغبر ليقف عليه النور المسخن ولولا ذلك لامتنع التكون من شدة البرد والجمود واما الافلاك فهي عديمة اللون شفافة اذ لو كانت ملونة لوقف الضوء على سطوحها واشتد الحر بسبب الانعكاس فيصير ذلك سببا لاحتراق العناصر *

(بالجملة) فالعقول لا تقف الا على القليل من اسرار المخلوقات فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقوة الغير المتناهية *

﴿ الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التي للفلك ﴾

(قال) في رسالة التحفة لما ثبت ان الحركة الفلكية نفسانية فنقول النفس الفلكية لن تكون نباتية لمعنيين *

(احدهما) ان النفس التي فيه ليست مبدأ للحركة الثقلية *

(وثانيهما) ان الفلك غير متغذ ولا نام ولا مولد فلو كانت النفس النباتية موجودة له لكانت معطلة ولا تعطل في الطبيعة * ولا حيوانية اما دراكة واما فعالة والدراكة اما الحواس الظاهرة والحاجة اليها لاجل التوقي عن المضار الخارجة والبدار الى المنافع الخارجة الواقعة بحسب الحس وهذه المعاني غير متقررة في الجوهر الفلكي فاذاً لو كانت له الحواس الظاهرة لكان وجودها فيه معطلا واما الحواس الباطنة فمن الظاهر ان وجودها متعلق بسبق الاولى فالم توجد الاولى لم توجد هي ونعني بالاولى الحواس الظاهرة *

(واما القوة الفعالة) الموسومة بالشوقية فانها متعلقة بافعالها بالتخيل والحس المشترك وقد بينا خلو الجوهر الفلكي عنها فاذاً وجودها في الجوهر الفلكي معطل فهي اذاً غير موجودة فيه فبقي ان النفس الفلكية هي النفس الناطقة *

(وقال) في الفصل الرابع من تاسعة الهيات الشفاء واما النفس المحركة فانها

قد تبين لك جسمانية متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا وهذا الكلام ذكره في النجاة والاشارات ايضاً ولاشك ان بين الكلامين تناقضا واما ان الحق اي القولين فسيأتي في علم النفس *

(و اما بيان) انه ليس في جوهر السماوات شهوة او غضب فقد قال الشيخ ان الفلك لا يستحيل الى حالة غير ملائمة فيرجع الى حالة ملائمة فيلتذ او يتنفر من مخيل له فيغضب فهذا هو القدر الذى قاله ويجب ان يتفكر في تقريره وتحقيقه *

﴿ الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به ﴾

(ذكروا) ان ذلك على وجهين (احدهما) اختلاف مراكزهما فيكون الداخل في جانب من الخارج حتى يكون مركز الداخل بمنزلة جزء من الفلك الخارج فينتقل بانتقاله ضرورة *

(وثانيهما) ان السطح المقعر من الفلك الخارج مكان لما يحويه من الفلك الداخل فيتثبت المحوى به فيلزم قطباه جزئين من الحاوى طبعا لكونه مكاناله فينتقل بانتقاله فهذا ماقالوه *

(ولايعجبنى) هذا الوجه الاخير لان الفلك جسم متشابه الاجزاء فجميع مايفرض فيه من النقط تكون متشابهة فنسبة كل نقطة تفترض في المحوى الى كل نقطة تفترض في الحاوى نسبة واحدة فيستحيل ان يكون شيء من النقط المفترضة في المحوى متشبثا بنقط معينة من الحاوى وطالباً لها بعينها دون سائر النقط *

(والعجب انهم) بنوا بيان صحة الحركة على جرم الفلك على ذلك فانهم قالوا

لماثبت

(الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به)

لما ثبت ان الفلك متشابه الاجزاء وكل جزء منه يلاقى شيئا امكن للجزء الآخر ان يلاقي ذلك الشيء وذلك يقتضى صحة الحركة عليه فاذا كان هذا قولهم ومذهبهم فكيف زعموا الآن ان النقطة المعينة من الفلك المحوى تطلب نقطة معينة من الحاوى دون سائر النقط فظهر ضعف هذا الكلام (ولعل الاولى) ان يجعل السبب في ذلك نفسانيا لاجسمانيا وهو ان النفس التي للجرم الاقصى اقوى من نفوس سائر الافلاك فلاجرم كما قويت على تحريك فلكها قويت على تحريك ما في جوف فلكها وذلك لقوتها واستعلائها على سائر النفوس وبالله التوفيق *

﴿ الفصل العشرون في ان الافلاك كرية الشكل ﴾

(المعتمد) فيه ماذكرنا انها بسيطة وبينا ان الشكل البسيط الكرة ومما يقوى الاحتجاج به في ذلك ان الفلك الاقصى لو كان مضلعا لكان عند حركته تخرج تلك الزوايا من احيازها فتبقى تلك الاحياز خالية والخلاء محال واما الفلك الذي في داخله فلو كان مضلعا لزم وقوع الخلاء في داخله بالوجه الذي ذكرناه ولو كان بيضيا او عدسيا لكان اذا فرضنا حركته البيضية على قطره الاقصر او حركته العدسية على قطره الاطول لزم وقوع الخلاء وذلك محال *

(ومما قيل) فيه من الاقناعيات ان اليق الاشكال بالجرم السماوى هو الشكل الكرى لانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها لما يحويه واحكمها في القوام اما تقدمه على سائر الاشكال بالطبع فلان احاطته عما يتشكل به تكون بالوحدة التامة واحاطة الاشكال الاخر بما يتشكل بها تكون بالكثرة اعنى الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة متقدمة على الكثرة واما اتميته بالذات فلانه ذو مبدء محدود وهو المركز وذو غاية محدودة وهي المحيط وذو واسطة محدودة

(الفصل العشرون في ان الافلاك كرية الشكل)

وهي البعد بينهما وهو بحيث متى زيد عليه او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر كذلك واما احاطته لما يحويه فلانه يشتمل على كل شيء وجد قطره مساويا لقطره ولن يشتمل عليه شيء مما هو مساوله في المقدار واما احكام قوامه فلان سائر الاشكال ينحل الى المثلث والمثلث ينحل الى سائر المثلثات والدائرة لا تنحل الى شكل ولا ينحل اليها شكل واذا ثبت هذا وجب ان يكون الجرم السماوي الذي هو اكمل الاجسام مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال وهذه حجة قناعية ما بها بأس (فليكن) هذا آخر كلامنا في الاجرام الفلكية وبالله التوفيق *

(القسم الثاني في الكلام على الاجرام العنصرية وفيه ثلاثة عشر فصلا)

﴿ الفصل الاول في ترتيب العناصر ﴾

(اقرب الاجسام) الى الفلك النار وهي محيطة بالهواء والهواء محيط بالماء والماء محيط باكثر الارض والارض في وسط العالم والذي يدل على ان العنصر الملاصق للفلك هو النار وجهان *

(الاول) ان الخلاء محال كما مضى فاذا الفلك يتحرك على جسم وطول مماسته يوجب سخونة ذلك الجسم ثم لا وقت الا وقد تقدمه اوقات غير متناهية والجسم البالغ في السخونة هو النار فاذا العنصر الملاصق للفلك هو النار *

(الثاني) ان الشهب لا شك انها اجسام محترقة فلا بد وان يكون في الجو العالي هواء محرق وذلك هو النار *

(واما الجسم) الذي هو في غاية البعد من الفلك فهو في غاية البعد عن وصول تأثير حركته اليه فيكون ساكنا جامدا وذلك هو الارض (ولانا نرى) نصف الفلك ابدا طالعا ولو كانت الارض في جانب من جوانب الفلك لما كان كذلك *

(واذا

(واذا ثبت ذلك) فنقول الهواء الذى يقرب جدا من الفلك اذا صار نارا فالهواء الذى لايكون شديد القرب منه لا يتسخن في غاية السخونة فذلك هو الهواء ومما لاشك فيه ان الماء طاف على الارض وراسب تحت الهواء فعلمنا ان مكان عنصر الماء تحت مكان عنصر الهواء فثبت بهذه الجملة الترتيب الذى ذكرناه ٭

(وبالحري) ان يكون كذلك لان النار لو كانت في حيز آخر لكان الجسم الذى يقرب من الفلك يصير ايضاً نارا وكان يصير عنصر النار زائدا على سائر العناصر وكان يحيلها ويفسدها (ثم ان) المجاور لكل جرم يجب ان يكون ملائماً له والهواء ملائم للنار برقته وحرارته ثم الماء ملائم للهواء برقته ولطافته وملائم للارض ببرودته فعلى هذا العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة مثل النار والماء والهواء والارض متباعدة وكل ما كان الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان منها اكثف فهو عنه ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذى عليه الوجود ٭

﴿ الفصل الثانى في الرد على من جعل النار في وسط العالم ﴾

(من الناس من زعم) ان حيز النار وسط العالم لان النار اشرف من الارض لكونها مضيئة لطيفة حسنة اللون وكون الارض كثيفة مظلمة قبيحة اللون وحيز الاشرف يجب ان يكون اشرف الاحياز فحيز النار اذاً اشرف والوسط اشرف الاحياز فالنار اذاً في الوسط ٭

(وجوابه) ان امثال هذه الحجج ليست برهانية بل هى من الاقناعيات الضعيفة جدا ومع ذلك فنحن نجيب عنها بمثلها ٭

(فنقول) اولا لا نسلم ان النار اشرف من الارض مطلقا فان النار ان ترجحت على الارض باللطافة والضوء والحسن فالارض راجحة عليها بامور اربعة

(الفصل الثاني في الرد على من جعل النار في وسط العالم)

(الاول) ان النار مفرطة الكيفية مفسدة والارض متدلة غير مفسدة (الثانى) ان النار لا تبقى في المكان الغريب مثل ما تبقى فيه الارض فان النار في الحال تفرق او تفسد وبالجملة تغيب عن الحس (الثالث) ان الارض حيز الحياة والنشو للنبات والحيوان والنار مضادة لذلك (الرابع) ان الحس البصرى اذا استحسن النار فليسمع ما يقول الحس اللمسى (ثم وان سلمنا) ان النار اشرف من الارض وان الاشرف يقتضى ان يكون حيزه اشرف وان الشرف يقتضى التوسط لكنه انما يقتضى التوسط الشرفى واما التوسط المقدارى فلا شرف له واذا جعلنا النار ملاصقة للاجرام الفلكية لكانت متوسطة بين الاجرام العنصرية وبين الاجرام الفلكية فبهذا تحصل الشرف فى الوسط مع ان الامر يكون على ما قلناه *

﴿ الفصل الثالث في بيان سكون الارض وحركتها ﴾

(من الناس) من جعل الارض متحركة و منهم من جعلها ساكنة اما الذين يجعلونها متحركة فمنهم من جعلها متحركة على الاستقامة اما هابطة واما صاعدة و منهم من جعلها متحركة بالاستدارة و جعل الفلك واقفا ساكنا وزعم ان الشمس والكواكب تشرق عليها وتغرب بسبب اختلاف محاذاة اجزاء الارض المتحركة بها وان كانت هى ساكنة لا تشرق ولا تغرب *

(والذى يدل) على بطلان حركتها بالاستقامة وجهان *

(الاول) انا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها تعود و تصل اليها ولو كانت الارض صاعدة لما احتاجت المدرة الى العود لان الارض كانت تصل اليها ولو كانت الارض هابطة لما وصلت المدرة اليها لان حركة الاثقل اسرع والسريع لا يدرك الاسرع *

(والثانى

(والثاني) انها لو كانت صاعدة لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يجب ان تزداد عظم الكواكب كل يوم في حسنا لانا كل يوم نصير اقرب اليه ولوجب ان يكون المرئي لنا من الفلك كل يوم اقل مما كان مرئيا لنا من الفلك بالامس لانا كل يوم نصير اقرب منه ولو كانت هابطة لكان الامر بالعكس وكان صغر الكواكب كل يوم ازيد في حسنا وكان المرئي كل يوم من الفلك اعظم *

(والذي يدل) على بطلان حركتها بالاستدارة وجهان *

(الاول) ما نشاهده من ان اجزاء الارض فيها ميل مستقيم وقد بينا ان كل ما فيه ميل مستقيم فلا يكون فيه ميل مستدير *

(الثاني) انه لو كان الامر كذلك لوجب في المدرة ان لا تنزل على عمود البتة بل كان لا بد من ان تنزل منحرفة ولكانت المدرة تتأخر عن المحاذاة ولما كان بعد مسقط السهم المرمي الى المشرق من الرامي كبعد مسقط السهم المرمي الى المغرب *

(واما القائلون بسكون الارض) فمنهم من جعلها غير متناهية من جانب السفل ولما كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل والوجه في ابطال ذلك بيان تناهي الاجسام *

(ومنهم من) سلم كونها متناهية وهؤلاء فريقان فمنهم من زعم انه ليس شكلها الكرة ومنهم من سلم ذلك فاما الاولون فهم فريقان (الاول) زعم ان حدبة الارض فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجوه ثلاثة *

(احدها) انكم لما جعلتم سبب وقوف الارض قيام جسم آخر تحتها فان كان

السبب في قيام ذلك الجسم تحتها قيام جسم آخر تحت ذلك الجسم لزم التسلسل وهو محال وان لم يكن كذلك بل سبب قيامه هو نفس طبيعته فلم لم يقل في الارض كذلك *

(وثانيها) ان انبساط الارض من ذلك الجانب ليس طبيعيا لها لما ثبت ان شكل البسيط هو الكرة فذلك الانبساط عارض غير لازم وكان من الممكن ان لا يوجد وبتقدير ان لا يوجد كيف كانت حال الارض في حركتها او سكونها فان حركتها دائما محال لتناهي الجهات فلابد من سكون وحينئذ لا يكون ذلك السكون لاجل العلة التي ذكروها واذا جاز ذلك فليكن السكون الحاصل الآن لا للعلة التي ذكروها *

(وثالثها) وهو ان احتقان الهواء في الارض لا يكون طبيعيا بل هو عرضي وحينئذ يعود الكلام المذكور *

(والفريق الثاني) زعموا ان حدبة الارض اسفل وسطحها فوق وهو الذي يلينا وهو يبطل ايضا بما مضى *

(واما الذين) يسلمون كونها كرة فهم فريقان (الاول) من جعل سبب سكونها جذب الفلك لها من جميع الجوانب ويفرض منه ان لا يكون انجذابها الى احد الجوانب اولى من انجذابها الى الجانب الآخر فيلزم ان تقف في الوسط كما يحكي عن صنم حديدي في بيت مغناطيسي الجوانب فانه وقف في الوسط لتساوي الجذب من كل جانب (وذلك باطل) من وجهين *

(الاول) ان الاصغر اسرع انجذابا الى الجاذب من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك بل تهرب عنه الى المركز *

(الثاني) ان الاقرب اولى بالانجذاب من الابعد فالمدرة المقذوفة الى فوق

اولى بالانجذاب على أصلهم فكان يجب ان لا تسود *

(الثانى) من جعل سبب سكونها دفع الفلك بحركته لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يعرض وقوف التراب في وسط القنينة لتساوى الدفع من كل جانب وهذا ايضاً باطل من وجوه خمسة *

(الاول) ان الدفع لذا كانت قوته هذه القوة فما باله لا يحس به مع ان قوته هذه القوة *

(الثانى) مابال هذا الدفع لا يجعل حركة الرياح والسحب الى جهة بعينها *

(الثالث) مابالة لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق *

(الرابع) يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان تكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم من الدافع ابطأ من اندفاع الاصغر *

(الخامس) يجب ان تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء اقرب الى الفلك (فهذا ماقيل) من الوجوه الفاسدة وابطالها *

(ثم الوجه المشترك) في ابطالها ان نقول ان جميع ماذكرتموه من الجذب والدفع وانبساط احد الجانبين وانحدابه امور عارضة وغير طبيعية ولا لازمة للماهية فيصح فرض ماهية الارض عارية عنها فاذا قدرنا وقوع الممكن فاما ان تحصل الارض في حيز معين اولا تحصل فى حيز معين بل اما ان تحصل في كل الاحياز اولا تحصل فى شيء من الاحياز وهذان ظاهرا الفساد فبقي الاول وهو ان تختص الارض بحيز معين و يكون ذلك الاختصاص لطبيعتها المخصوصة و يكون حينئذ سكونها فى ذلك الحيز لذاتها لا لسبب منفصل

فقد عقل سكون الارض في حيز معين لا بسبب آخر واذا عقل ذلك فليعقل في اختصاصها بالمركز كذلك ايضاً

﴿ الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة ﴾

(الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة)

(ان كان المراد) بالثقل والخفة الطبائع الموجبة للميل المسفل والميل المصعد فهذه العناصر تكون ثقيلة وخفيفة ابدا وان كان المراد بهما لا الطبيعة بل الميل المسفل والمصعد كانت هذه الاجسام في احيازها الطبيعية لا ثقيلة ولا خفيفة لما عرفت في باب الثقل والخفة ان هذا الميل لا يوجد بالفعل في الجسم عند ما يكون الجسم في حيزه الطبيعي ولكن الاجسام متى كانت خارجة عن احيازها الطبيعية كان بعضها ثقيلا وبعضها خفيفا وان كان المراد بهما لا الميل الطبيعي مطلقا بل الميل حالة ما يكون فاعلا للحركات الصاعدة او الهابطة لم تكن الاجسام عند خروجها عن احيازها الطبيعية مطلقا ثقيلة او خفيفة بل عندما لا تكون ممنوعة عن الحركات فهذا تفصيل لا بد منه لئلا يقع الغلط

﴿ الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر ﴾

(الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر)

(الناس ذكروا) في ذلك وجوها خمسة

(الاول) الاجرام كلها ثقال طالبة للمركز ولكنها متفاوتة في الثقل ولكن الاثقل يسبق ويضغط الاخف الى فوق حتى تمهد له الاستقرار في السفل وهذا باطل بوجهين (اما اولا) فلان انضغاط الاعظم ابطأ ونحن نرى ان حركة النار العظيمة الى العلو ليست ابطأ من حركة النار الصغيرة (واما ثانيا) فلان المندفع كلما بعد عن المبدء ذهبت سرعته وهاهنا ليس كذلك

(الثاني) ان المقل هو مخالل الخلاء والمرسب هو لا يخلل الخلاء وهذا باطل لان الجسم الذي يتخلله الخلاء لا بد وان تكون فيه اجزاء لا يتخللها الخلاء وتلك

الاجزاء

الاجزاء صاعدة وليس صعودها بسبب تخلل الخلاء •

(الثالث) ان الثقل هو اللين والهبط هو الصلابة و هو باطل لانه يلزم ان يكون الحديد والحجر اثقل من الذهب والزيبق •

(الرابع) ان تحدد الزوايا هو مبدء الحركة للاشكال المتحددة الى فوق لسهولة الخرق والتمكن من النفوذ وان انفراج الزوايا واستعراض السطوح هو السبب في الثقل وهو باطل لان تحدد الاشكال معين على سهولة الحركة ولكنه لا يكون سببا لحصولها كما ان حدة السيف لا تكون علة لحصول القطع بل لا بد من قاطع ثم هي علة لسهولة القطع •

(الخامس) ان الخلاء يجذب الاجسام الى نفسه جذبا يسبق بالاثقل فالاثقل ثم يحيط به الاخف فالاخف وهو فاسد لما ثبت في باب الخلاء ان الخلاء لو كان فليس له جذب للاجسام •

(واذا بطلت) هذه المذاهب فالحق ما قدمناه من ان لكل واحد من هذه العناصر حيزا طبيعيا فاذا فارقت احيازها القاسر فعند زوال ذلك القاسر تعود بطباعها الى احيازها الطبيعية •

﴿ الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفوء بعضها ﴾

(اعلم) ان كل جسم فاما ان يكون المساوى منه للماء في الحجم مساويا له في الثقل واما ان يكون اثقل منه واما ان يكون اخف منه فان كان مساويا للماء فاذا القى شيء منه في الماء اخذ ذلك الشيء من الحيز بقدر ما ياخذه ما يساويه في الحجم من الماء وذلك الجسم يعرض له ان لا يرسب في الماء لانه ليس اثقل من الماء ولا يطفو عليه ايضاً لانه ليس اخف بل يجب ان ينزل فيه حتى ينطبق سطحه الاعلى على السطح الاعلى من الماء واما اذا كان المساوى للماء في الحجم ازيد منه

(الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفوء بعضها)

فى الثقل فذلك الشئ يعرض له ان ينزل واما اذا كان اخف من الماء فانه ينزل فى الماء مقدارا يكون ملؤه من الماء مساويا لذلك الشئ في الثقل ثم انه يبقى الباقى خارجا عن الماء فيكون نسبة مابقى خارجا من ذلك الشئ الى مادخل فى الماء كنسبة فضل ثقل الماء الى ثقل ذلك الشئ *

(ويجب) ان يعلم ان الاجسام الصلبة مثل الخشبة والجمد انما تكون اخف من الماء لما يخللها من الهواء فاذا كانت الخشبة فى الهواء لم يكن للهوائية التى فيها ميل البتة فلم تكن فيه مقاومة للارضية والمائية التى فيه فغلبت تلك بميلها الموجود بالفعل فاذا حصل فى الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوى وقاوم وقع الخشب الى فوق وان عجز اذعن للهبوط قسرا والغمام والرضاضة المنبسطة انما لا ترسب لانها تحتاج ان تنحى من تحتها هواء او ماء كثير وذلك لا يطيعها فان اجتمعت كان ما تحتها مما تنحيه اقل وثقلها المنحى على ذلك القدر اكثر من ثقل ماتخص مثله من المنبسط الرقيق فهذا هو السبب فى طفوء بعض الاجسام في الهواء والماء ورسوب بعضها فيهما *

(الفصل السابع في الرد على من زعم ان احد هذه الاربعة هو الاصل)

﴿ الفصل السابع فى الرد على من زعم ان احد هذه الاربعة هو الاصل وان غيره انما حدث لاستحالة فيه *

(احتجوا) على صحة مذهبهم بان قالوا لما رأينا الاشياء الطبيعية يتغير بعضها الى بعض وكل متغير فان له شيئا ثابتا فى التغير وهو الذى يتغير من حال الى حال فيجب ان يكون لجميع الاجسام الطبيعية شئ مشترك محفوظ وهو عنصرها *

(ثم منهم) من جعل الاصل هو الماء لان العنصر يجب ان يكون مطاوعا للتشكيل حتى يتكون منه غيره وتلك المطاوعة بالرطوبة وارطب الاجسام هو الماء *

(ومنهم) من جعل الاصل هو الهواء لان الرطوبة بمعنى قبول الاشكال فيه

اتم

اتم مما في الماء •

(ومنهم) من جعل ذلك الاصل هو الارض لاجل ان الكائنات انما تكون عليها او تستقر فيها •

(ومنهم) من جعل ذلك الاصل هو النار لوجهين (اما اولا) فلاعتقاده ان الافلاك والكواكب نارية لكونها مضيئة فيستعظم مقدار النار حينئذ بالنسبة الى سائر العناصر فحكم بان الجرم الاكبر مقدارا هو الاولى بان يكون عنصرا (واما ثانيا) فلانه لا جسم اصرف في طبيعته من النار وما الهواء الا نار مفترة ولا الماء الا هواء مكثف •

(ومنهم) من جعل الاصل هو البخار لانه كالمتوسط بين العناصر الاربعة وبسبب ازدياد لطافته يصير هواء اونارا وبسبب ازدياد كثافته يصير ماء او ارضاً •

(ومنهم) من جعل العنصر الاول هو الارض والنار لوجهين (اما اولا) فلان حركات الاجرام العلوية اما الى المركز واما عنه والبالغ في هاتين الحركتين الارض والنار فهما العنصران (واما ثانيا) فلان سائر العناصر ينحل اليهما وهما لا ينحلان الى شئ آخر فالهواء الا نار فاترة وما الماء الا ارض متحللة سيالة خالطتها نارية •

(ومنهم) من جعل العنصر هو الارض والماء لان المركب لا يتكون الا اذا كان قابلا للشكل وحافظا له واليابس اذا تخمر بالرطب استفاد المركب من اليابس حفظ الشكل ومن الرطب قبوله •

(واما جمهور الحكماء) فانهم اتفقوا على ان هذه الاربعة كل واحد منها اصل مستقل بنفسه واحتجوا عليه بانه قد ثبت ان كل واحد من هذه الاربعة قد ينقلب

الى الآخر والآخر ينقلب اليه فليس بان يكون احدهما اصلا والآخر فرعا اولى من العكس وكذلك المركبات محتاجة اليها باسرها الماسنياً فى بيانه واذا لم يكن بينها تقدم و تأخر لا فى ذواتها ولا فى النسبة الى تركب المركبات عنها لم يكن لاحدها تقدم على الآخر فهى سواء فى الرتبة والدرجة وذلك هو المطلوب *

(والذى احتجوا به) من انه اذا انقلب كل واحد منها الى غيره فلابد من شيء مشترك فذلك حق ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك هو الجسم فانه يكون موردا لهذه الصفات المتعاقبة والصور المتلاحقة وهو محفوظ الذات باق معها باسرها *

(واعلم) ان من الناس من زعم ان هذه العناصر انما تتركب من اجسام غير قابلة للانفصال و التقطيع وتلك الاجسام هي العنصر لهذه العناصر الاربعة *

(والذى نقوله) فى ابطال ذلك ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون قابلا للتقطيع والتشريح (التصفيح) اولا يكون قابلا لذلك والقسم الثانى قد ابطلناه فى الباب الاول فبقى ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء قابلا لذلك *

(فنقول) ان تلك الاجزاء اما ان تكون مختلفة الطبائع اولا تكون فان لم تكن استحال ان ينفعل البعض عن البعض فلا تحدث عند اجتماعها الكائنات المختلفة الطبائع واما ان كانت مختلفة الطبائع كما يقوله اصحاب الخليط فاما ان يصح على تلك الطبائع الكون والفساد اولا يصح والقسم الثانى قد بطل لما بينا ان الحار يمكن ان يصير باردا والبارد يمكن ان يصير حارا والماء يمكن ان يصير نارا والنار يمكن ان تصير ماء واذا كان الامر كذلك بطل قول من يقول بان هذه العناصر مركبة من اجزاء غير متجزية وبطل قول من يقول بالخليط

وثبت

وثبت ان الجسم له ذات وحقيقة وانه قابل للانقسام ابداوانه ليس مركبا من الاجزاء الغير المتجزئة وان ذلك الجسم مورد لهذه الصور اعني النارية والمائية والهوائية والارضية فانه ليس لشيء من هذه الصور تقدم بالذات على الاخرى واما انه ليس لشيء منها تقدم على الاخرى في تكون المركبات عنها فذلك مما لابد من اثباته *

﴿ الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة ﴾

(الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة)

(وذلك) من طرق ثلاثة (الطريقة الاولى) طريقة الاطباء وهي انهم يثبتون ان في البدن جوهرا مائيا وجوهرا ارضيا بطريقين ويثبتون ان فيه جوهرا هوائيا وجوهرا ناريا بطريقين آخرين اما الطريقان الاولان الدالان على ان في المركبات جوهرا مائيا وجوهرا ارضيا فاحدهما اعتبار التركيب والثاني اعتبار التحليل اما اعتبار التركيب فهو ان البدن مركب من الاعضاء المتشابهة وتكون الاعضاء المتشابهة اما اولا فمن المني وبعد ذلك فمن الدم والمني متكون من الدم فالانسان اذاً متكون من الدم والدم من الغذاء والغذاء اما حيوان واما نبات والحيوان حال بدنه كحال بدن الانسان فاذاً كلها ينتهي الى النبات وظاهر ان قوام النبات بالارض والماء واما اعتبار التحليل فهو انا اذا اخذنا عضوا من الاعضاء المتشابهة وقطرناه في القرع والانبيق تميز منه جوهر مائي وجوهر ارضي وذلك يدل على انهما كانا موجودين فيه *

(واما الطريقان الآخران) الدالان على ان في البدن جوهرا هوائيا وجوهرا ناريا فالاول ان نقول ان البدن يتألم من الحرارة والبرودة اذا افرطتا والتألم احساس بالمنافي والمنافي هو المتغير عن الحالة الطبيعية فاذا فرضنا ان البدن كله من الجوهر البارد فاذا اورد عليه من الخارج جوهر بارد

فالبارد الخارج اما ان ينقص برده عن برودة البدن او يزيد عليها او يكون مساويا لها اما النقصان فظاهر البطلان واما الزيادة فباطلة لان البدن لما كان كله من الجوهر البارد لم تكن طبيعته مغلوبة بضد وكل ما كان كذلك وجب ان يبلغ الى النهاية الممكنة في البرد ومتى كان كذلك استحال ازدياد تلك البرودة بسبب خارجي فاذاً ان كان البدن كله من الجوهر البارد لما تغير عن مجراه الطبيعي بسبب البارد الوارد فكان يجب ان لا يتألم بذلك لكنك قد عرفت ان سوء المزاج نفسه مؤلم فوجب ان يقال ليس البدن كله من الجوهر البارد بل فيه جوهر حار فاذا وصل البارد اليه غيره عن مجراه الطبيعي فحصل التألم *

(الثاني) ان الارض والماء اذا اختلطا فلا بد من حرارة منضجة طابخة لذلك المركب فلذلك اذا القينا البذر في ماء وتراب بحيث لا يصل اليه الهواء وحر الشمس فسد فلا يخلو اما ان يكون في المركب جسم ناضج بالطبع اولا يكون فان كان فهو الجزء الناري وان لم يوجد فيه ذلك لم يكن المركب متسخنا لطبعه بل ان تسخن كان تسخنه مرضيا فاذا زال ذلك التسخن المرضى لم يكن الشيء حارا في طبعه ولا في كيفيته فكان باردا مطلقا لكن من الادوية والاغذية ما يكون حارا بالطبع مع انها باردة الملمس فعلمنا ان حرارتها انما كانت لاجل ان فيها جوهرا حارا بالطبع لكن ذلك الجزء لما صار مغلوبا بالضد لم يظهر عن طبيعته تلك الكيفية فاذا بقي البدن صار ذلك الجزء في طبعه اقوى ففاضت عنه تلك الحرارة (فثبت) ان البدن مركب من الجواهر الاربعة *

(الطريقة الثانية) التي ذكرها الشيخ في الشفاء وهي ليست بحجة برهانية بل

هي من باب الاستقراء ونحن نذكر حاصلها فنقول الاسطقس اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول باطل لان المركب دائما يحصل عند اتصال بعض اجزائه عن بعض والفعل والانفعال لا يكونان الا بقوى متضادة فلا بد من اجسام حاملة لتلك القوى المتضادة فالاسطقس ليس بواحد بل هاهنا اسطقسات وهي اما ان تكون متناهية اوغير متناهية والقسم الاخير ايضاً باطل فالاسطقسات متناهية العدد ولها صور يصدر عنها فيما بينها فعل وانفعال ثم لما كان المطلوب اسطقسات هذه الاجسام المحسوسة وجب ان تكون الكيفيات التي تخصها كيفيات محسوسة والكيفيات المحسوسة اقسامها بحسب اقسام الحواس لكن الكيفيات التي يحس بها البصر كالالوان اوالسمع كالاصوات او الشم كالروائح اوالذوق كالطعوم ليست من الكيفيات الموجودة فى البسائط بل هي انما توجد فى المركبات ويدل على ذلك الاستقراء الصناعى (واما الكيفيات الملموسة) فاما ان يحس اللمس بها احساساً اولياً اواحساساً ثانوياً اما التي يحس بها احساساً ثانوياً فليس الا الشكل والثقل والخفة اما الشكل فالطبيعي هو الكرة وهي مشتركة بين البسائط كلها وبتقدير ان لا يكون ذلك الشكل مشتركا فالشكل لا يصلح لان يحصل به فعل وانفعال من حيث انه غير قابل للاشد والاضعف على مابينا فلم يكن فيه وسط بين الطرفين واما الثقل والخفة فقد بينا انهما توجبان تباعد كل واحد منها عن الآخر وبتقدير ان لا تقتضيا ذلك فانه لا يحصل بسببهما فعل وانفعال بل لا تاثير لهما الا في تحريك محالهما الى امكنتهما التي تخصهما ه (ولما الكيفيات الملموسة) التي يحس بها اولا فهي هذه الحرارة والبرودة و الرطوبة واليبوسة واللطافة والغلظ واللزوجة والهشاشة و الجفاف

والبلة و الصلابة واللين و الخشونة والملاسة اما اللطافة فقد يعنى بها قبول القسمة الى اجزاء صغار جدا وظاهر انه لانفع لذلك في الفعل والانفعال وقد يعنى بها رقة القوام وذلك يفيد الاستعداد لحصول الانفعال اذا وجد الفاعل ولا يفيد حصول الانفعال والكثافة تقابلها واما اللزوجة فهي كيفية مزاجية فانك اذا اخذت ترابا وماء وجهدت في جمعهما بالدق و التخمير حدث لك جسم يسهل تشكيله باي شكل تريدو يصعب تفريقه و هو الجسم اللزج و الهش هو الذى يقابله وهو الذى يصعب تشكيله و يسهل تفريقه وذلك لغلبة اليابس عليه واما المبتل فهو المرطب برطوبة غريبة والجاف بازائه فان جرى بين المبتل والجاف فعل فذلك لما فيهما من الرطب و اليابس واما الصلابة واللين فهما ايضاً كيفيتان مزاجيتان لان اللين هو الذى يقبل الغمز الى باطنه ويكون له قوام غير سيال وينتقل عن وضعه ولا يقبل امتداد اللزج ولا يكون له سرعة تفرقه وتشكله فيكون قبوله للغمز لما فيه من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة واما الملاسة فمنها ماهو طبيعي لكل جسم بسيط وذلك لوجوب كونه كرة ومنها ماهو غير طبيعي وهو في الجسم الذى يكون ععلسه سهلا وذلك يتبع رطوبة الشئ والخشونة مايقابل ذلك وهي تابعة لليبوسة ولما ثبت بالاستقراء ان الفعل والانفعال انما يجريان بين الاسطقسات باعتبار الكيفيات الملموسة وثبت بالاستقراء ان الكيفيات الملموسة هي التي عددناها وثبت بالاستقراء ايضاً ان ما عدا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لايصلح لذلك ثبت ان الاسطقسات انما يفعل بعضها في البعض بواسطة هذه الاربعة ثم قد عرفت فيما مضى حقيقة كل واحد من هذه الاربعة وعرفت انه لما ذا يقال للحرارة والبرودة انهما فاعلتان وللرطوبة واليبوسة

انهما

انهما منفعلتا ن •

(فنقول)هذه الكيفيات الاربع تتركب منها اربع مزاوجات صحيحة الحار اليابس والحار الرطب والبارد اليابس والبارد الرطب ثم انالا نجد جسما يكون حارا يابسا الطبعه الا النار ولا حارا رطبا الطبعه الا الهواء ولا باردا رطبا الطبعه الا الماء ولا باردا يابسا لطبعه الا الارض فلاجرم حكمنا بان هذه الاربعة اسطقسات المركبات فهذا آخر هذه الطريقة •

(واعلم)ان الكلام فيها يقع في ثلاث مقامات (الاول) ان يبين ان الكيفيات الاولى للاسطقسات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة •

(والثاني) ان يبين ان الازدواجات الحاصلة من هذه الاربعة اربعة لا تزيد ولا تنقص •

(والثالث)ان يبين ان الازدواجات الاربعة حاصلة في الاجسام الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض (اما المقام الاول) فان مقدماته مبنية على الاستقراء (واما المقام الثاني) ففيه شكوك ثلاثة •

(الاول)وهو ان الاقسام الاربعة حاصلة بحسب القسمة العقلية فلم قلتم انها حاصلة بحسب الوجود (بيانه) انه ليس يجب ان يكون جميع ما يوجبه القسمة ولا ينكره العقل في اول النظر حاضرا فسى ان لا يمكن ان يكون الشيء حارا رطبا اوباردا يابسا لا لان بداهة العقل وحدها تمنع من اجتماعها ولكن لامر ليس يعقل بداهة فانه ليس يمتنع في اول العقل ان يكون حارا بالطبع في غاية الثقل حتى يقال ان من العناصر ماهو حار يابس خفيف ومنها ما هو حار يابس ثقيل ومنها ماهو حار رطب خفيف ومنها ماهو حار رطب ثقيل فلما لم يلزم من اعتبار هذه الاقسام بحسب التقسيم اعتبارها بحسب الوجود فلم لا يجوز

ان يكون الامر كذلك فيما ذكرتموه ٭

(الثانى) انا سلمنا ان الحاصل بحسب القسمة حاصل بحسب الوجود لكن لم قلتم ان الحاصل بحسب القسمة تلك الاقسام الاربعة لا غير (وبيانه) ان الكيفيات الاربع قابلة للاشد والاضعف فاذاً يوجد في كل واحد منها ما يكون صرفا تارة وما يكون معتدلا اخرى واذا كان كذلك فيكون هنالك حار وبارد صرفين ومعتدل بينهما وكذلك يوجد رطب ويابس صرفين ومعتدل بينهما ثم يكون الهواء رطبا معتدلا في الحر والبرد والنار حارا معتدلا في الرطوبة واليبوسة والارض يابساً معتدلا في الحرارة والبرودة وعسى ان يكون هاهنا عناصر اخر منها ما يكون باردا معتدلا في الرطوبة واليبوسة وحارا رطبا غير الهواء وكأنه البخار وباردا يابسا غير الارض وكأنه الجمد وحارا يابسا شديد اليبوسة وكأنه الدخان ٭

(اجاب الشيخ) عن الشك الاول فقال ان اثباتنا وجود عناصر اربعة ليس المعول فيه كله على القسمة المجردة بل على قسمة يتبعها وجود والشيء اذا اورده العقل في القسمة ثم دل الوجود عليه لم يكن شيء اظهر منه وقد وجدنا الحر والبرد يلائمان للكيفيتين المنفعلتين فقد رأينا اليابس يتسخن ورأيناه يتبرد وكذلك رأينا الجسم الرطب يتسخن ورأيناه يتبرد فلم يكن اجتماع البرد مع الرطوبة واليبوسة واجتماع الحر مع الرطوبة واليبوسة مستنكرا في التقسيم العقلي وفي الوجود المحسوس فلا جرم كانت الازدواجات ممكنة ٭

(واعلم) انا قد ذكرنا في باب الكيف ان اليابس عند الشيخ هو الذي يعسر قبوله للاشكال ويعسر تركه لها بعد القبول وعندنا انه الذي يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فان اخذنا بتفسير الشيخ لم يستمر هذا الكلام لانا اما ان ندعى

مشاهدة

مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة الطبيعية واليبوسة الطبيعية بالمعنى الذى ذكره واما ان ندعى مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة العرضية واليبوسة بالمعنى الذى ذكره (والقسم الاول) باطل فانا لم نشاهد جسما عسر القبول للاشكال الغريبة عسر الترك لها مع ان طبيعته تقتضى ان تكون حارة فان الجوهر البسيط الحار لطبعه هو النار والنار التى نشاهدها ليست يابسة بالمعنى المذكور فنحن لم نشاهد الجمع بين الحرارة الطبيعية واليبوسة بالمعنى المذكور واذا لم نشاهد ذلك لم يبق الا مجرد التقسيم العقلى وانت معترف بان ذلك لا يدل على الوجود (والقسم الثانى) لا يدل على المطلوب فانا اذا شاهدنا حجارة محماة فالحجر يابس بمعنى عسر قبوله الاشكال وعسر تركها وهو ايضا حار لكن حرارته غير طبيعية ولا يلزم من صحة اجتماعهما على هذا الوجه صحة وجودهما فى الجسم الواحد بحيث تكونان طبيعيتين له الا ترى ان الحرارة والثقل اجتمعا فى الحجر ولا يلزم من اجتماعهما صحة اجتماعهما فى الجسم الواحد بحيث يكونان طبيعيين له فكذلك ههنا فثبت انه متى فسر اليبوسة بعسر قبول الاشكال لا يمكنه ان يدعى مشاهدة حصولها مع الحرارة الطبيعية واما اذا فسرنا اليابس بالتفسير الذى اخترناه كانت المشاهدة دالة على اجتماع اليبوسة والحرارة لان النار المحسوسة يابسة بهذا المعنى وهو عسر الالتصاق بالغير وسهل التفرق وحار ايضا ولكنا متى فسرنا اليابس بذلك وجب ان نفسر الرطب بانه الذى يسهل التصاقه بالغير والهواء ليس رطبا بهذا المعنى فحينئذ لا يمكننا ان ندعى مشاهدة اجتماع الرطوبة بهذا المعنى مع الحرارة اجتماعا طبيعيا فحينئذ لا يبقى فى اثبات الجسم الحار الرطب الا التعويل على مجرد القسمة *

(واما الشك الثانى) فقد اجاب الشيخ عنه ايضا بان قال الاجسام البسيطة

تكون كيفياتها قوية بالغة الا اذا وجد عائق وذلك لان ذلك الجسم قابل للسخونة القوية فانه يمكن ان يتسخن بسبب خارجي سخونة قوية والقوة المسخنة موجودة فيه والسخونة الفائضة عن تلك القوة مسخنة ايضاً فاذا حصلت القوة المسخنة والسخونة المسخنة ايضاً في المادة القابلة للسخونة من غير مانع وعائق وجب حصول السخونة فاذاً الجرم البسيط الذى فيه قوة مسخنة وجب ان يكون في غاية السخونة •

(ثم سأل نفسه) فقال ان المادة وان كانت مستمدة فانها لا تخرج الى الفعل الا عند قوة تقوى على اخراجها الى الفعل فاذا كانت القوة ليس لها ان تسخن اكثر من حد لم يكف استعداد المادة •

(فاجاب بان قال) ان القوة اذا كان من شانها ان تسخن ثم وجد القابل المستعد بلا ممارقة استحال ان لا تسخن لان هذه القوة بعد ان وجدت منها السخونة لم يبطل عنها انها توجد السخونة فيما تقبل عنها التسخن كل وقت ووجود ما يوجد من السخونة المقدرة لا يمنع القابل عن ان يكون قابلا للسخونة وكذلك السخونة الموجودة فيها من شانها ان توجد السخونة في اي مادة قابلة للسخونة تلاقيها فاذا كانت المادة الخارجة تسخن عن تلك السخونة فالمادة الملاقية اولى فوجب ان يحدث عن القوة في المادة بعد ما حدثت من السخونة سخونة زائدة في طبائعها ان تقبلها وفي طباع القوة والسخونة ان تحدثها لا من حيث هي زيادة اولية بل من حيث هي سخونة فان تلك الزيادة سخونة لا شيء آخر كما ان مسخنا آخر لو انضاف اليه لكان يفيد سخونة •

(ولقائل ان يقول للشيخ) انك قد اثبت في باب الحركة ان العرض الواحد لا يعرض له الا شتداد و الضعف فالسخونة القوية مخالفة للسخونة الضعيفة

فاما

فاما ان يكون كون السخونة قوية و صفا لازما لتلك السخونة اولا يكون لازما لها فان لم يكن لازما امكن ان تزول القوة عن تلك السخونة و يحصل الضعف فيها فالسخونة التي كانت قوية بعينها تصير ضعيفة وذلك محال وان كانت قوة السخونة القوية ملازمة لها وضعف السخونة الضعيفة ملازماً لها فالمختلفان في الوصف اللازم مختلفان في الماهية فاذاً السخونة القوية مخالفة في الماهية للسخونة الضعيفة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لا يلزم من كون القوة مستقلة بافادة نوع ان تكون مستقلة بافادة شيء آخر يخالف الاول في الماهية فمل هذا من المحتمل ان تكون القوة الموجودة في الجسم البسيط قوية على افادة سخونة ضعيفة ولا تكون قوية على افادة سخونة قوية لما بينا ان القوى على ايجاد نوع لا يجب ان يكون قويا على ايجاد ما يخالف ذلك النوع بالماهية بل هذا على مذهبه الزم فان عنده الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذا كانت القوة افادت حداً من السخونة فلو افادت سخونة اخرى فالثانية اما ان تكون مساوية للاولى في الماهية او مخالفة لها في الماهية و الاول محال لاستحالة اجتماع المثلين و الثاني ايضاً محال لاستحالة ان يصدر عن البسيط اكثر من نوع واحد واما قوله بان السخونة الصادرة عن تلك القوة يجب ان تفعل سخونة اخرى فذلك في غاية البعد والا لزم ان تصدر عن كل سخونة سخونة اخرى لا الى غاية فتكون في المحل الواحد سخونات غير متناهية وذلك محال واما قوله بان تلك السخونة اذا كانت تسخن جسما آخر تلاقي محلها فلئن كانت مسخنة لمحلها مع ان اختصاصها لمحلها اتم كان اولى فهو ايضاً ضعيف لان من الجائز ان يكون شرط افادتها ان تكون في محل آخر اليس ان تلك السخونة قد تكون علة لسخونة مثلا في محل

آخرو ان كانت ان لا تكون علة لسخونة مثلها في محل نفسها لا ستحالة حصول المثلين وكذلك الصورة النارية قدتكون علة لحصول الصورة النارية في الجسم الذي يلاقي محلها وان استحال ان تكون علة لحصول تلك الصورة في محل نفسها لاستحالة حصول صورتين متماثلتين في محل واحد فلم لا يجوز ان يكون الامر في السخونة كذلك فظهر بهذا ضعف هذه الاجوبة المذكورة ٭

(وعلى الحجة المذكورة شك آخر) وهو ان الهواء جرم بسيط وطبعه يقتضي الحرارة والرطوبة ثم ان الهواء لا يكون في غاية الحرارة والا لكان نارا فبطل ماذكرتموه من ان القوة المسخنة في الجرم البسيط تقتضي السخونة في الغاية ٭

(اجاب الشيخ) بان طبيعة الهواء مقتضية لكيفيتين احداهما الرطوبة والاخرى الحرارة والرطوبة عائقة عن كمال الحرارة فيه ٭

(ولقائل ان يعترض)على هذا الجواب من وجوه اربعة (الاول) انك اذا جوزت ان تكون الطبيعة البسيطة مبدأ الكيفيتين تكون احداهما عائقة عن كمال وجود الاخرى فقدتم المقصود من الشك اذ من المحتمل في كل بسيط يفرض ان تكون طبيعته مقتضية لكيفية تمنع عن كمال الكيفية الاخرى فمن المحتمل ان يكون هاهنا حار يابس معتدل فيهما لان طبيعته كما اقتضت الحرارة واليبوسة فقدا قتضت كيفية تمنع كما لهما وحار يابس قوي فيهما لان الطبيعة المقتضية لهما لم تقتض ما يمنع كمالهما وحار يابس قوي الحرارة ضعيف اليبوسة وحار يابس قوي اليبوسة ضعيف الحرارة لان الطبيعة المقتضية لهما اقتضت ما يمنع من كمال احدهما فيكون الجسم الحار اليابس انواعا اربعة وكذلك الحار الرطب يكون انواعا اربعة وكذلك القول في البواقي وهذا هو الذي كان مقصودا

للسائل فثبت ان الجواب الذى ذكره الشيخ يؤكد شك السائل •

(الوجه الثانى) ان نقول الشيئان اذا عاق احدهما عن الآخر كان الآخر عائقا عنه فالرطوبة لو كانت عائقة عن الحرارة لكانت الحرارة عائقة عنها فكان يجب ان لا تكون رطوبة الهواء كاملة وذلك باطل فان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لاشك في كمالها للهواء وايضا فالرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال عبارة عن الرقة واي عاقل يجوز ان يقول بان الرقة مانعة من الحرارة مع ان الجرم الحار يجب ان يكون ارق الاجسام و الطفها وايضا فقد جعل الرطوبة مانعة عن كمال الحرارة ولم تكن مانعة عن اصل الحرارة فقد اختلف حكم اصل الحرارة وحكم كمالها فاذا جاز ان يكون الشيء مانعا من الكمال وان لم يكن مانعا من الاصل جاز ان يكون الشيء غير مقتض للكمال وان كان مقتضيا للاصل وعلى هذا لا يلزم من كون القوة مبدأ لاصل السخونة ان تكون مبدأ لكمالها وحينئذ يبطل اصل الحجة •

(الوجه الثالث) وهو ان يبس النار اقل من يبس الارض وطبيعة النار مقتضية لليبس لا في غاية وليس له ان يقول يبس النار انما كان ضعيفا لان غاية حرارتها تمنع من ذلك و ذلك لانه جعل غاية رطوبة الهواء مانعة عن غاية حرارته وذلك يقتضي ان تكون بين الرطوبة والحرارة منافرة واذا كانت الرطوبة منافرة لغاية الحرارة كانت غاية الحرارة منافرة للرطوبة لان المعاندة تحصل من الجانبين واذا كانت الحرارة منافرة للرطوبة وجب ان تكون ملائمة لليبوسة و الا كانت منافرة للرطوبة واليبوسة وذلك غير جائز واذا كانت الحرارة ملائمة لليبوسة امتنع ان يكون كمال حرارة النار مانعا عن كمال يبوستها

(الوجه الرابع) ان نقول اذا كان للهواء طبيعة تقتضي الحرارة و الرطوبة

مع ان الرطوبة عائقة عن الحرارة كانت الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلين متضادين وذلك محال *

(اجاب الشيخ) عن ذلك بان قال ذلك ليس على سبيل المضادة بل على سبيل تقدير استعداد المادة فمعنى قولنا الرطوبة عائقة عن كمال الحرارة هو ان وجود الرطوبة يجعل المادة محدودة الاستعداد *

(وهذا الجواب ضعيف) لان الطبيعة المسخنة التي للهواء اما ان تكون مقتضية في ذاتها لكمال السخونة اولا تكون فان لم تكن فقد بطل قولك ان الطبيعة المقتضية للسخونة وجب ان تكون مقتضية لكمال السخونة وان كانت طبيعة الهواء مقتضية لكمال السخونة ومعلوم ان ذلك الكمال انما لم يوجد لان طبيعته مقتضية لوجود الرطوبة فحينئذ تكون الطبيعة مقتضية لشيء ومقتضية لما يكون مانعا عن ذلك الشيء وذلك محال والعجب ان الشيخ لا يجوز ان يصدر عن البسيط معلولان غير متضادين وهاهنا قد جعل للبسيط وهو الطبيعة معلولين متضادين *

(الشك الثالث) من الشكوك الواقعة في هذا المقام انا ينافي باب الكيف ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال ليست كيفية وجودية بل هي عبارة عن ان لا يوجد في الجسم مانع يمنع عن طريان الشكل وبتقدير كونها كيفية وجودية فهي غير محسوسة واذا كان الامر كذلك لم تكن الازدواجات الاربعة امورا وجودية فضلا عن ان تكون كيفيات محسوسة فضلا عن ان تكون تلك الكيفيات ملموسة والشيخ سلم في الشفاء ان الرطوبة بهذا المعنى امر عدمي لكنه زعم انا اذا نسبنا احد الطرفين وهو اليبوسة الى الحس بالذات كانا امر يقابله العدمي في المزاوجة بل لو وجدنا بالحس اللمسي كيفيتين

لتمت

لتمت المزاوجات الرباعية بين متضادين وبين وجودي وعدمي *

(ولقائل ان يقول) اذا سلمت كون الرطوبة امرا عدميا فقد بطل ما ذكرته في اول هذه الحجة من ان المطلوب لما كان اسطقسات الاجسام المحسوسة وجب ان تكون كيفيات الاسطقسات كيفيات محسوسة فانك الآن جوزت في الامر الذي به يكون الاسطقس اسطقسا ان يكون ذلك عدميا فكيف يمكنك ان تقول انه يجب ان يكون ذلك كيفية محسوسة فهذا جملة الكلام في المقام الثاني من هذه الحجة *

(المقام الثالث) في بيان ان الازدواجات الاربعة حاصلة في هذه الاجسام الاربعة ولنبين ذلك في كل واحد واحد اما النار التي عندنا فلا شك في غاية حرارتها ومن الناس من زعم ان النار التي تحت الفلك نار هاوية غير محرقة والحجة في ابطال ذلك امور ثلاثة *

(الاول) ان الطبيعة المسخنة اذا كانت حاصلة لتلك الاجسام ولا مانع هناك من كمال السخونة وجب حصول السخونة في الغاية وقد عرفت ما يمكن ان يقال في هذه الحجة *

(الثاني) وهو ان المحاكة والحركة توجب السخونة وكلما كانت المحاكة اطول زمانا كانت السخونة اشد ولما كانت المحاكة دائمة وجب ان تكون النار هناك في غاية الحرارة *

(الثالث) ان احتراق الشهب يدل على ان كرة الاثير محرقة *

(واما اثبات) ان النار يابسة فقد احتج الشيخ على ذلك بان قال لا شك انها حارة فاما ان تكون رطبة او يابسة فان كانت رطبة كانت مساوية للهواء في طبعه ولو كانت كذلك لما هربت من حيز الهواء لكنها تهرب عن حيز الهواء

فهي غير مساوية للهواء *

(ولقائل ان يقول) انه لا يلزم من اشتراك شيئين في اوصاف عدة اشتراكها في الماهية والحقيقة فمن الجائز ان تكون النار والهواء متساويين في الحرارة والرطوبة ومع ذلك يكونان مختلفين في الماهية كما ان الانسان والفرس وان اشتركا في الجوهرية والجسمية والتغذي والنمو والحس والحركة لكنه لم يلزم منه اشتراكهما في الماهية بل هاهنا اولى لان الحرارة والرطوبة كيفيتان خارجتان عن ماهية الهواء فان الهواء انما كان هواء لصورته ومادته والصورة الهوائية ليست هي الحرارة والرطوبة بل قوة تفيضان عنها واما الجسمية والنمو والحس والحركة فهي امور ذاتية فلما لم يلزم من الاشتراك في الذاتيات الاشتراك في الماهية فلان لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الماهية كان اولى *

(فان قالوا) ان حقيقة الهواء هي الجسم الحار الرطب بالطبع فلو كانت النار كذلك لكانت حقيقتها حقيقة الهواء فتكون النار هواء *

(فنقول) ان كنت جعلت اسم الهواء مطابقا لهذا القدر فلا منازعة معك لكن لم لا يجوز ان يكون هذا القدر جنسا لنوعين احدهما يكون مثل الهواء المحيط بنا والثاني لا يكون كذلك بل يكون محرقا وصاعدا من حيز هذا الهواء (وبالجملة) فمن الجائز ان يكون جسمان متساويان في غاية الرقة ثم انهما مع تساويهما في ذلك فانه يختص احدهما بطبيعة تقتضي نهاية السخونة والصعود الى سطح الفلك والآخر يكون مختصا بطبيعة تقتضي سخونة فاترة ولا تكون مقتضية للصعود الى سطح الفلك واذا احتمل ذلك لم يلزم من التساوي في اصل الحرارة والرطوبة والغلظ والرقة التساوي في الماهية على انا نعلم ببداهة

العقل

العقل ان الحرارة لاتلائم الغلظ والجمود بل الرقة واللطافة فكيف يمكن ان يعتقد العاقل بان النار البسيطة تكون يابسة بمعنى كونها عسرة القبول للاشكال واما اذا لم يفسر اليابس بذلك بل يفسره بما يعسر التصاقه بغيره و يسهل تفرقه فلاشك ان النار يابسة بهذا المعنى و يدل عليه الحس *

(اما الهواء) فهو حار رطب اما كونه رطبا فقد زعموا انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير والا لكان الاكثر التصاقا ارطب والعسل اكثر التصاقا بالغير من الماء فكان يجب ان يكون العسل ارطب من الماء ولما بطل ذلك ثبت انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير بل من شرطها سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها والهواء ابلغ في ذلك من الماء فهو ارطب *

(ونحن نقول) انا لانفسر الرطوبة بالالتصاق حتى يلزم ما قلتموه بل بسهولة الالتصاق والانفصال ومعلوم ان الماء اسهل التصاقا وانفصالا من العسل فلاجرم كان الماء ارطب فثبت ان الذي قالوه باطل *

(ومما يدل) على بطلان ذلك وجهان (احدهما) انا لوفسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال لزم تفسير اليبوسة بعسر قبول الاشكال كما اتفقوا عليه لضرورة التقابل ثم ان النار يابسة بالاتفاق فيلزم ان تكون النار كلما كانت ابسط كانت اكثف وصريح العقل يدفعه *

(وثانيهما) اتفاق الجمهور واعتراف صاحب هذا المذهب بان الرطب اذا تخمر باليابس استفاد اليابس من الرطب اجتماعا عن تشتته و الرطب من اليابس حفظا لقبول الاشكال ولو فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالمعنى الذي ذكروه لايفيد ذلك واستقصاء القول في افساد ذلك قد مضى في باب الكيف *

(وبالجملة) فلسنا ننازع في اطلاق لفظ الرطوبة على ما يذكرون ويريدون بل نقول انا نعلم بالضرورة ان النار والهواء مشتركان في الرقة واللطافة وان النار اولى بهما من الهواء فان قلنا للهواء انه رطب وعنينا به سهولة قبول الاشكال فالنار اولى بان تكون ارطب بهذا المعنى وان قلنا للنار انها يابسة بمعنى عدم التصاقها بالغير فالهواء ايضاً كذلك واما ان التزم ملتزم بان النار الصرفة ليست رقيقة بل تكون صلبة غير قابلة للتشكلات الا بعسر فذلك باطل بالبديهة ولو جاز له ان يجعل النار مع غاية حرارتها وخفتها غليظة غير رقيقة لجاز لآخر ان يقول الارض التي في المركز مع برودتها وغاية ثقلها تكون في غاية الرقة *

(اللهم) الا ان يدفع ذلك بان الارض لو كانت مع برودتها رقيقة لكانت الارض ماء ولكنا دفعنا ذلك بما بينا من انه لا يلزم من التساوي في بعض الصفات التماثل في الماهية *

(واما بيان) كون الهواء حارا فاقوى ما احتج به انا نشاهد ان الماء اذا اريد ان يجعل هواء يسخن فضل تسخين فاذا استحكم فيه التسخين كان هواء *

(ولهم) ان يحتجوا عليه بمثل ما احتجوا به على يبوسة النار وهو ان الهواء رطب فان كان باردا كان مساويا لجوهر الماء فوجب ان تقف في حيز الماء فلما لم تقف علمنا انه ليس من جوهره فهو اذاً ليس ببارد فوجب ان يكون حارا والكلام فيه ما مضى *

(ثم) هاهنا اشكالان (الاول) ان الهواء متى انقطع عنه تاثير الشمس صار في غاية البرد *

(الثاني) ان الهواء كلما كان ابعد عن الارض كان ابرد فان الهواء على قلل الجبال ابرد مما يقرب من الارض فعلمنا ان السخونة للهواء مكتسبة من السخونة الحاصلة

الحاصلة للارض بسبب انوار الشمس والكواكب *

(والجواب عن الاول) ان الارض باردة بجوهرها فاذا تباعدت الشمس عنها فقد زال المسخن الخارجي فعادت البرودة الطبيعية فتصير تلك البرودة سببا للبرودة العرضية للهواء الملاصق للارض *(واما برد الهواء) الذي على قلل الجبال فلتصاعد الاجزاء المائية البخارية اليها *

(واما الماء) فهو بارد رطب لاشك فيه ولكن فيه اشكال وهو ان البرودة تقتضي الجمود والصلابة وهي مانعة عن حصول الرطوبة فلو كانت للماء صورة غير البرودة والرطوبة مقتضية لهما لكانت الطبيعة الواحدة فعلت الضدين فدل على ان الماء ليس له صورة تقتضي هاتين الكيفيتين * وهذه النكتة غريبة في هذا الموضع *

(واما الارض) فلاشك في بردها ويبسها ولكن المشهور ان برد الماء اشد من برد الارض ومنهم من جعل برد الارض اشد من برد الماء لان الجمود والكثافة ليستا الا من اثر البرد فاذا كلما كانت الكثافة اكمل كان البرد اكمل لكن الارض اكثف فهي ابرد ولان كلما كان ابعد عن الحركة الفلكية كان ابرد لان وصول تاثير حركته اليه اقل لان انفعال الماء عن البارد(١) اسرع واشد من انفعال الارض عنها كما ذكرنا ذلك في باب الكيفية واما الذي يقال من ان اللامس يجد البرد في الماء اكثر مما في الارض فيمكن ان يكون ذلك لاجل ان الماء للطافته ينبسط على العضو يصل الى كل موضع منه ويلتصق به و اما التراب فلكثافته لا يصل الى جميع العضو بل وصوله الى قليل من المواضع ثم لا يلتصق به بل يتأثر عنه فلاجرم يكون تأثير الماء في التبريد فوق تاثير الارض *

(ومما يليق بهذا الموضع) ان الشيخ قال ان البرد الذي يحدثه الله ان اردت

(١) في نسخة عن النار ١٢

الحق وتركت المعادات فليس الا بردا مستفادا فى الهواء من الارض والماء فاذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الارض على طبيعة الماء وعاونها الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فجمد من الماء ظاهره ثم باطنه وطبيعة الماء والارض هما اللذان تحدثان بردا في الهواء فيعود ذلك البرد معينا على احداث كيفية البرد فى بعض الماء) على قدر تأدى الى الاجماد *

(و لقائل ان يقول) هذا الكلام ضعيف لان قوله اولا البرد الذى يجمد به الماء ليس الا بردا مستفادا في الهواء من الارض والماء يدل على ان سبب جمود الماء هو برد الهواء المستفاد من الماء والارض فقط وقوله بعد ذلك فاذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الارض على طبيعة الماء وعاونها الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فجمد الماء يدل على ان سبب جمود الماء اما طبيعة الماء والارض بشركة من برد الهواء اولا بشركة وذلك عندما يجعل تاثيره في ازالة التسخين فان مزيل المانع لا يكون فاعلا بالذات بل بالعرض فبالتقدير الاول يكون برد الهواء جزء المبرد وبالتقدير الثانى لا يكون مبردا اصلا وكلا الاعتبارين يناقض ما قاله اولا من ان سبب الجمود هو برد الهواء *

(والحق في ذلك) ان الماء ان ثبت انه ابرد من الارض فى جوهره كان سبب جموده هو طبيعته فقط واما برد الهواء والارض فلا تاثير لهما في الاجماد بل في ازالة المانع من الاجماد فان سخونة الارض والهواء مانعتان عن اقتضاء طبيعة الماء جمود الماء وان ثبت ان الارض ابرد من الماء فلا يبعد ان يكون لطبيعتها تاثير فى ذلك الاجماد بشركة من طبيعة الماء واما برودة الهواء فلا تاثير لها فى ذات الجمود بل في ازالة المانع منه (فهذا هو الكلام) في هذه الطريقة و قد ظهر ضعفها وانتشارها فاذا كان لا يتم تقرير هذه الطريقة

الا بالاستقراء فالاولى التعويل على ماذكرناه في الطريقة الاولى فانه اقرب الى التحصيل والضبط وابعد عن التخليط والخبط *

(الطريقة الثالثة) ان نقول البسائط التي يمكن ان تتركب عنها المركبات لا بد ان تكون قابلة للاشكال والا لم تتركب عنها المركبات ثم ان قبولها للاشكال اما ان يكون بسهولة او بعسر فالاول هو الرطب والثاني هو اليابس فثبت ان الاسطقسات يجب ان تكون موصوفة بهاتين الكيفيتين وايضا فلان المركبات لا تكون الا بتفريق بعض الاجزاء عن بعض وجمع بعضها مع بعض والتفريق والجمع لا يتيان الا بقوة جامعة ومفرقة في البسائط والقوة الجامعة هي البرودة والمفرقة هي الحرارة فثبت ان الاجسام الاسطقسية يجب ان تكون موصوفة بهذه الكيفيات الاربعة ثم ان المزاوجات الممكنة لها اربعة فاذاً الاسطقسات اربعة وهو المطلوب وهذا الحصر وان كان متكلفا جدا الا انه على كل حال اجود من الطريقة الطويلة التي ذكرناها *

(والحق عندي) في هذا الباب ان من حاول بيان الحصر للاسطقسات بتقسيم عقلي فقد حاول مالا يمكنه الوفاء به بل الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم انهم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة عن تركيب اجسام اخر ولا منحلة الى اجسام اخر فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة لا لان حجة عقلية قامت على انه لا يجوز في العقل وجود اسطقس غير هذه بل لانه لم يدل الدليل الا على هذه وهذا كما انا حكمنا على ان الافلاك تسعة لا لان حجة عقلية قامت على انه لا يجوز في العقل وجود فلك عاشر بل لان الرصد لم يقف الا على هذه التسعة فهذا هو الحق في هذا الباب واما تكافؤ الازدواجات الاربعة فكل

ذلك فضول لا يمكن الوفاء بتقريرها ومن حاولها طالت كلماته وكثر هذيانه من غير وصول الى المقصود وبالله التوفيق ٭

﴿ الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطقسات الاربعة ﴾

(اما الارض) فانها تفيد الكائن تماسكا وحفظا لما يفاد من الشكل والماء يفيد الكائن سهل قبول التشكل ويستمسك جوهر الماء بعد سيلانه لمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض من تشته لمخالطة الماء والهواء والنار تكسران عنصرية هذين وتفيد انهما اعتدال الامتزاج والهواء يخلخل ويفيد وجود المنافذ والمسام والنار تنضج وتطبخ ٭

(ومن المباحث هاهنا) ان النار لا تتحرك الى السفل طبعا وليس هاهنا قاسر يحركها الى السفل فهي اذا لا تنزل واذا لم تنزل كيف تخالط سائر العناصر حتى تتولد منها المعادن والنبات والحيوان ٭

(وجوابه) ان مادة العناصر مشتركة كما ثبت فاذا استعدت مادة عنصر لصورة حدثت فيها تلك الصورة وزالت الصورة الاخرى فالاجزاء النارية التي تخالط المركبات انما تتكون هاهنا في الاكثر لا انها تنزل من الفوق ٭

﴿ الفصل العاشر في سبب حركة النار دوريا بسبب حركة كرة القمر ﴾

(لقائل ان يقول) اذا كانت كرة فوق كرة فانها اذا تحركت ولم تتشبث بشئ مما تحتها بل زحفت على بسيطها فلا مانع من ان تسكن الداخلة وتتحرك الخارجة عليها ماسة على سطحها واذا كان كذلك فما السبب في حركة النار بحركة كرة القمر ٭

(فنقول) السبب في تلك الحركة ان كل جزء يفرض من النار فقد تعين له جزء من الفلك كالمكان وهو بالطبع يتحرك الى المكان الطبيعي له ويسكن عنده ٭

(الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطقسات الاربعة) (الفصل العاشر في سبب حركة النار دوريا)

عنده لازما اياه ملتصقا به التصاقا طبيعيا مثل الالتصاق بالغراء والمسامير فاذا تحرك المكان الطبيعى لزمه وتبعه ما هو متمكن فيه بالطبع فتكون حركة النار بالقياس الى الفلك حركة في الوضع بالعرض وانما لم يتحرك الماء بحركة الهواء لانه فى اكثر الامر غير حاصل في المكان الطبيعى على الوجه الذى هو طبيعى بل فى اكثر الامر به انضغاط الى السفل في بعض اجزائه من تحت فتتبع حركة الهواء الاجزاء العالية من الماء على سبيل التموج واما السافلة فانها لا تتحرك بما ذكرناه وايضا فلان الهواء قد عرض له بسبب الجبال والرياح امرا وجب تميزا ما في اجزاءه *

(ولقائل ان يقول) ان الفلك عندكم جسم متشابه الاجزاء والنار الملاقية للفلك ايضا بسيطة او قريبة من البساطة فيكون حال كل جزء من النار مع جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فيستحيل ان يكون ذلك الجزء من النار طالبا بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع ان ذلك الجزء مساو لسائر الاجزاء في الطبيعة والماهية وايضا فلان الهواء اذا تحرك تحركت الاجزاء العالية من الماء ولا تتحرك الاجزاء السافلة مع ان تشبث الاجزاء العالية من الماء بالاجزاء السافلة منه اتم من تشبث اجزاء النار باجزاء الفلك لان تشبث الشيء بمثله اتم من تشبثه بمخالفه في النوع فاذا لم يلزم من حركة الاجزاء العالية من الماء حركة الاجزاء السافلة منه فلئن لم يلزم من حركة جسم حركة جسم آخر يخالفه في النوع كان ذلك اولى فعلمنا ان العلة المذكورة ضعيفة *

﴿الفصل الحادى عشر في شكل النار والهواء﴾

(مذهب الجمهور) من الحكماء ان النار ليست كائنة بحركة الفلك بل هى جوهر واسطقس بذاتها ولها موضع طبيعى بذاته كغيرها من الاسطقسات

وهؤلاء يجعلون شكل النار الكرة *

(ومن القدماء) من جعل تكون النار بالحركة الفلك فيلزمهم ان لا يجعلوا النار كرة لان الموضع القريب من القطب تكون الحركة فيه بطيئة والحركة البطيئة لا تسخن فيكون هناك هواء غير شديد الحرارة بل يكون شكل النار والهواء عندهم على هذا الوجه * (١)

﴿الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الاربعة﴾

(الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الاربعة)

(يشبه ان تكون) غير موجودة على محوضتها وصرافتها في اكثر الامر لانه تحدث فيها من انوار الكواكب حرارة ترتفع بسببها منها ابخرة مائية وادخنة ارضية فلذلك يكادان يكون جميع المياه وجميع الاهوية مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمت صرفة فالاولى بها الاجزاء العالية من النار والاجزاء القريبة من المركز من الارض اما الاجزاء العالية من النار فلان الابخرة والادخنة اثقل من ان تصل الى ماهناك وبتقدير وصولها فالنار قوية على احالتها نارا واما الاجزاء القريبة من المركز فلانه يبعد وصول شيء غريب اليها *

(واذا عرفت ذلك فنقول) يشبه ان تكون الارض ثلاث طبقات طبقة مائلة الى المحوضة وتحيط بها طبقة طينية وتحيط بها طبقة بعضها منكشف عن الماء جففت وجهها الشمس وهو البر والجبل وبعضها قد ساح عليه البحر واما البحر فهو اسطقس الماء ويمتنع ان يكون للماء كلية غير البحر لان ذلك الماء اما ان يكون في ظاهر الارض او في باطنها وان كان في باطن الارض فاما ان يكون في الوسط او في جانب منها والاول باطل فان كونه في الوسط ان كان بالطبع فالماء اثقل من الارض هذا خلف وان لم يكن بالطبع بل بالقسر فيكون هناك قاسر قسر الماء الى الحصول في بعض جوانب الارض وهو باطل وان كان في جانب

من الارض فهو باطل لثلاثة اوجه *

(اما اولا) فلانه ليس بعض الجوانب اولى من البعض *

(واما ثانيا) فلان الماء يكون حينئذ اصغر مقدارا من الارض وذلك باطل لوجوب تعادل العناصر *

(واما ثالثا) فلان ماء البحر لا يقصر عن ذلك الماء فلم لا يجعل ماء البحر هو الاسطقس فثبت ان كلية الماء هي التي تحيط بالارض وذلك هو البحر *

(واما الهواء) فهو اربع طبقات (الطبقة الاولى) المحيطة بالارض المتسخنة بسخونة الارض الحاصلة من استقرار الضوء على الارض *

(الطبقة الثانية) المحيطة بالاولى وهي باردة جدا لان البخارات تصعد اليها والبخار عبارة عن مجموع اجزاء مائية متصغرة واجزاء هوائية والماء من شانه البرد فاذا تباعد عن الارض بحيث لا يصل اليه تاثير حرارة الارض الحاصلة بسبب انوار الكواكب فحينئذ بردت تلك الابخرة وصار الهواء بسببه باردا *

(الطبقة الثالثة) طبقة هوائية قريبة من الصرافة *

(الطبقة الرابعة) طبقة دخانية لان البخار وان صعد في الهواء صعودا لكن صعود الدخان اكثر منه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة فيه واعني بالبخار ما تصعد عن الرطب من حيث هو رطب وبالدخان ما تصعد عن اليابس من حيث هو يابس وهذه الطبقة الدخانية لقربها من النار تخالطها اجزاء نارية فهي تكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وفوق هذه الطبقة طبقة النار الصرفة *

﴿ الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر * وفيه خمسة مباحث ﴾

(البحث الاول) عن سبب ملوحة الماء *

(الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر)

(الملوحة) ليست طبيعية للماء والالكان كل ماء اما لحاو الثانى باطل لان من المياه مالا يكون ما لحاو لان الماء المالح اذا قطر زالت ملوحته ولانه قد تتخذ كرة مجوفة من شمع فترسل في البحر فيرشح العذب الى باطنها رشحا فثبت ان هذه الملوحة انما حصلت لماء البحر بسبب المخالطة وليس ذلك من المخالطة الهوائية فان مخالطة الهواء تزيده رقة وسلاسة وعذوبة بل السبب لذلك مخالطة اجزاء ارضية محترقة مرة الطعم وانت يمكنك ان تتخذ الملح من رماد ومن كل محترق ومن كل حجر يفيده التكليس زيادة حدة ومرارة فاذا طبخته في الماء وصفيته ولم تزل تطبخ ذلك الماء وتدعه في الشمس فانه ينعقد ملحا وسبب ملوحة العرق والبول مخالطة المرة المحترقة للمائية فتملحهما ثم ان الاجزاء المرة المخالطة للماء ان كانت شديدة المرارة لم تملح بل تزعق وان كانت قليلة المرارة بحيث اذا تحللت من الماء وقبل نوعا من الاستحالة ملح واما السبب الغائى لملوحة البحر انه لولا ملوحته لاجن وانتشر فساداجنه فى الارض واحدث الوباء العام *

(البحث الثانى) عن ثقل ماء البحر وذلك لملوحته وكثرة ارضيته ولذلك قل ما يرسب فيه البيض واما بحيرة فلسطين فلا يرسب فيها شيء ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش *

(البحث الثالث) عن اختصاص البحر بجانب من الارض دون جانب وذلك امر غير واجب بل الحق ان البحر ينتقل في مدد لا تضبطها التواريخ المنقولة من قرن الى قرن الا فى اطراف يسيرة و جزائر صغيرة لان استمداد البحر في الاكثر من الانهار التى تفيض اليه والانهار تستمد فى الاكثر من العيون واما مياه السماء فان جدواها في فصل بعينه دون فصل ثم لا العيون ولا مياه السماء يجب ان يتشابه احوالها فى بقاع واحدة باعيانها تشابها

مستمرا

مستمرا فان كثيرا من العيون يغور وكثيرا ما تقحطه السماء ولا بد حينئذ من نضوب الاودية والانهار فيعرض بسبب ذلك نضوب البحار واذا حدثت العيون من جانب آخر حدثت الانهار من ذلك الجانب فحصلت البحار في ذلك الجانب *

(البحث) الرابع عن حركة البحر وسببها رياح تنبعث امامن قعره او تعصف في وجهه او لمضيق يكون ينضغط فيه الماء من الجوانب لثقله فيسيل لصدم من الساحل وينبؤ عنه الى الناحية التي هي اغور اولا ندفاع اودية فيه مموجة *

(البحث الخامس) عن سبب المد والجزر في البحار والانهار(١) وليكن هذا آخر كلامنا في احكام كليات العناصر *

(اما الخاتمة ففيها ثلاثة فصول)

﴿الفصل الاول في اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات﴾

(اما الكيفيات) المبصرة فهي اما اللون واما الضوء اما اللون فقد عرفت ان الافلاك غير ملونة واما الكواكب فقد اتفقوا على ان للقمر لونا وتوقفوا في امر الشمس والغالب على الظن ان لسائر الكواكب الوانا مخصوصة كما مضى واما العناصر فالنار البسيطة غير ملونة لوجوه ثلاثة *

(الاول) انها لو كانت ملونة لكانت النار التي تحت الفلك ملونة ولو كانت كذلك لحجبت عن ابصارنا الكواكب فلما لم تحجب علمنا انها غير ملونة فاذاً النار البسيطة غير ملونة *

(الثاني) ان النار كلما كانت اقوى كان لونها اقل فان كور الحدادين اذا قويت

(الفصل الاول في اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات)

(١) هاهنا نقص في كل النسخ ولعله يتم المقصود هاهنا بكذا المد والجزر يقعان في البحار والانهار من جهة تاثيرات الكواكب ولا سيما من تاثير القمر ١٢

النار فيه ذهب لونها *

(الثالث) انا نعلم ان النار المتعلقة باصل الفتيلة لا ترى مع انها اقوى واكثر من الصنوبرة المرئية البعيدة عن اصل الفتيلة حتى لا يمكن لقائل ان يقول انما لا نرى النار المتعلقة باصل الفتيلة لانتشارها وانما نرى ما بعد عنها لاجتماعها واستحصافها فان التي تقرب من الفتيلة اولى بالاجتماع والتي تبعد عنها اولى بالانفراج فدل ذلك على ان النار البسيطة غير ملونة واما النار الملونة فليست نارا صرفة بسيطة بل تخالطها اجزاء ارضية سود ومن شان الاجزاء السود ان الضوء متى وقع عليها صارت حمراء والدليل على ان النار المبصرة تخالطها اجزاء ارضية وقوع ظل المصباح عن مصباح آخر والظل لا يقع الا عن الاجزاء الارضية الكثيفة *

(واما الهواء) فظاهر من امره انه غير ملون واما الماء فالمشهور من امره انه غير ملون ولكني وجدت للشيخ كلاما دل على انه اثبت للماء لونا فان ابا الريحان سأله فقال اذا كانت زجاجة صافية بيضاء مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلور المدور في الاحراق واذا كانت خالية من الماء الصافي ومملوءة من الهواء لم تحرق ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله *

(فاجاب الشيخ عنه) بان قال الماء جسم كثيف صيقل له في ذاته لون قليل وكل ما كان كذلك انعكس عنه الضوء ولذلك ينعكس الضوء عن الزجاج الصافي المملوء ماء ويحصل عن الانعكاس المتراكم القوى احراق واما الهواء فليس هو الذي ينعكس عنه الضوء بل ينعكس فيه لانه المشف بالحقيقة فاذا كان في الزجاجة هواء لم يحصل منها انعكاس قوى (هذا كلام الشيخ) وهو تصريح بان الماء له في ذاته لون ما والعقل ايضا يدل عليه فان المحسوس اولا هو الملون والماء

نحس به فله لون ما *

(واما الارض البسيطة) فقد زعم بعضهم انها غير ملونة ومال الشيخ الى انها ملونة واحتج عليه بان الارض الموجودة عندنا وان كانت ممتزجة مخلوطة بغيرها ولكنا قد نجد ما يكون الغالب عليه الارضية فلو كانت الارض البسيطة شفافة لكان يجب ان نرى في شيء من اجزاء الارض ما ليس متلونا تلونا معدنيا صافيا شفافا ولكان حكم الارض في ذلك حكم الماء والهواء فانهما وان امتزجا الا انهما ما عدما الاشفاف بالكلية *

(ثم ان الذين) اثبتوا للارض لونا (منهم) من زعم ان ذلك هو الغبرة (ومنهم) من زعم ان ذلك هو السواد و زعم ان الغبرة انما تكون اذا خالطت الاجزاء الارضية اجزاء هوائية فبسببها ينكسر السواد وتحصل الغبرة واما اذا اجتمعت الاجزاء الارضية بحيث لا تخالطها كثير هوائية اشتد السواد وذلك مثل الفحم قبل ان يترمد فان النار لا عمل لها الا تفريق المختلفات فالنار لما حللت ما في الخشب من الهوائية واجتمعت الاجزاء الارضية من غير ان يتخللها شيء غريب عنها ظهر لون اجزائها وهو السواد ثم ان النار اذا رمدت الفحم اختلطت بتلك الاجزاء اجزاء هوائية فلا جرم ابيضت مرة اخرى * وهذا كلام اقناعي *

(واما السبب الثاني) في لون الارض فاستقرار الضوء عليها حتى تسخن فتكون صالحة لان تكون مقرا للحيوانات فهذا هو الكلام في الوان البسائط *

(واما الضوء) فهو بالذات للشمس واما للقمر فهو بالعرض واما لسائر الكواكب فهو مختلف فيه على ما عرفته والنار البسيطة غير مضيئة وانما المضيء منها هو المركب *

(واما الكيفيات المسموعة) فبعضهم اثبت للفلك بسبب محاكته عن النار صوتا لذيذا متناسبا *

(واما الكيفيات المذوقة والمشمومة) فقد اتفقوا على انها غير موجودة لشى من البسائط اما العناصر فلانا لا نجد فيها حال بساطتها طعما ولا رائحة ولو كانتا موجودتين فيها لادركناهما واما في الافلاك فقد عولوا على انها لو كانت موصوفة بشيء من الطعوم او الروائح لكانت تلك الطعوم والروائح معطلة ولا تعطل في الطبيعة وايضا فالطعوم والروائح تحدثان بالمزاج والافلاك بسيطة فلا يكون لها شيء من الطعوم والروائح *

(وهذه الحجة) ضعيفة جدا لانه لا يلزم من حدوث الطعم والرائحة في عالمنا بالامتزاج ان لا يكون لهما وجود الا عند الامتزاج فان اللون هاهنا قد يحصل بالامتزاج مع ان بعض البسائط ملون *

(وبالجملة) فلا يلزم من نفي علة معينة نفي المعلول لما ثبت من صحة تعليل المعلول النوعي بالعلل المختلفة والاقوى في ذلك ان يقال لا دليل على ثبوت الطعوم والروائح لها فلا نثبتها واما الجزم بالنفي او الاثبات فذلك مما لم تقم عليه حجة برهانية *

(واما الكيفيات الملموسة) فقد عرفت حال البسائط فيها *

(واذ قد تكلمنا) في الاجرام العلوية والسفلية فلنتكلم في ان العالم واحد *

(الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد)

﴿ الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد ﴾

(المعتمد فيه) انه لو فرض عالم آخر لكان الشكل الطبيعي ايضا لذلك العالم هو الكرة والكرتان اذا لم تكن احداهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء محال فالقول بوجود عالم آخر محال *

ومما

(ومما قيل فيه) انه لو كان في الوجود عالم آخر موجودا لكان ذلك العالم ايضاً مستنداً الى الباري تعالى فيكون قد صدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك محال فهذا هو البيان المطلق لاستحالة وجود عالمين واما ان جعل كل عالم في الصورة كالعالم الآخر حتى يكون في كل عالم ارض ونار وهواء وماء وسماء كما في الآخر لزم ان تكون الاجسام المتفقة في الطبع تسكن اماكن متباينة في الطبع وذلك محال كما ثبت •

(فان قيل) الارضون وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية و امكنتها مشتركة فى كونها وسطا لتلك العوالم فالارضية المطلقة تقتضى الوسط من العالم واما الارض المعينة فانها تقتضى الوسط من العالم المعين •

(اجاب الشيخ) عنه بان قال انه وان كان لا شك فى ان الاجسام الكثيرة بالعدد لها امكنة كثيرة بالعدد و لكن يجب ان تكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع كل المتمكن شيئا واحدا ومكانا واحدا بالعدد على ما بيناه و هذا الاجتماع مما لا مانع له عنه في طبعه فان الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضى الافتراق والتباين •

(ولقائل ان يقول) الستم زعمتم ان الاجسام الفلكية و الكواكب وان كانت مشتركة في الجسمية والكوكبية والضوء و اللون والمقدار لكن كل واحد منها مخالف للآخر بنوعيته فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان تكون الارضون الموجودة فى العوالم وان كانت متساوية في الارضية الا انه مع ذلك تكون لكل واحد منها حقيقة نوعية مخالفة لنوعية الارض الاخرى و على هذا تلك الارضون لاجل اشتراكها في مطلق الارضية تكون طالبة لمطلق الوسط ثم ان كل ارض بحقيقتها المخصوصة التي بها تخالف الارض

الاخرى تكون طالبة للوسط المعين واذا كان هذا الذى قلناه محتملا لم تكن حجتكم برهانية *

(فان قالوا) انا لا نعقل من الارض الا الجسم البارد واليابس بطبعه فان كانت لها خصوصية وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصية لازمة لهذا القدر المشترك واذا لم تكن لازمة امكن فرض الارضين عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الارضون متساوية في النوعية فيجب ان يطلب كل واحد منها ما تطلبه الارض الاخرى من الوضع والحيز *

(فنقول) ان كان الامر كذلك لزم ان تكون الاجرام الفلكية كلها متحدة فى النوع لانها مشتركة في مطلق الجسمية فان كانت هناك خصوصية لم تكن تلك الخصوصية لازمة لتلك الجسمية واذا لم تكن لازمة امكن فرض تلك الجسمية عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الاجرام الفلكية متساوية فى النوعية فيجب ان يطلب كل واحدة منها ما يطلبه الفلك الآخر من الوضع والحيز *

(فان قالوا) هذه الاجسام الفلكية اختلفت لموادها فلاجل اختلاف موادها اختلفت اوضاعها واحيازها (فنقول) جوزوا هاهنا ان تختلف الارضون فى موادها حتى يكون لكل ارض وسط عالم معين *

(فان ادعوا) ان الارضين متماثلة في المادة (فنقول) لا نزاع في ان اجزاء الارض التى فى عالمنا متشاركة في المادة ولكن لم قلتم ان مادة الارض الموجودة في عالم آخر يجب ان تكون مساوية لمادة الارض الموجودة في هذا العالم *

(وبالجملة) فكل ما يذكرونه هاهنا ينتقض بالاجرام الفلكية فثبت ان هذه الحجة ضعيفة *

(ومما

(و مما احتجوا به) على امتناع وجود ارضين كثيرة مثلا انها لو كانت موجودة لكانت متساوية في الماهية فانفصال بعضها عن البعض ليس بطباعها والا لاستحال ان يوجد منها جزء متصل واما السماويات فهي علة تحدد امكنة العنصريات لا علة حصول تلك العنصريات في تلك الامكنة فاذاً انفصال بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويات فهو اذاً لقاسر خارج وذلك محال لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك وامتناع انتقاله من وضعه وموضعه الى وضع آخر وموضع آخر*

(وهذه الحجة) مبنية ايضاً على انها لو كانت موجودة لكانت متحدة في النوع وقد سبق الكلام فيه *

(واحتج) من اثبت عوالم كثيرة بان قال ان مفهوم قولنا عالم اما ان يكون مانعاً من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين واما ان لا يكون مانعاً فان كان مانعاً لم يكن علمنا بوحدة العالم موقوفاً على حجة وبرهان بل كان كل من تصور العالم عرف بالضرورة استحالة وجود العوالم وذلك ظاهر الفساد فاذاً مفهوم قولنا عالم لا يمنع من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين لكن العالم ليس من الامور التي اذا فرضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل ان واحدا يكون بعد تكون آخر لان العالم شيء ازلي بل لما ثبت امكان وجود العالم فقد ثبت امكان وجود امور ازلية والامور الازلية لو لم تكن موجودة في وقت استحال حصولها لانها اذا كانت معدومة فمن المستحيل ان توجد بعد عدمها بحيث تكون ازلية فاذاً لو كان العالم الثاني ممكن الوجود لكان ازلي الوجود لكنه ممكن الوجود فهو ازلي فالعوالم الكثيرة موجودة في الازل*

(والجواب) ان الكلي هو الذي لا يكون نفس مفهومه سببا لامتناع الشركة

فيه وليس يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة اذ الممتنع لا يعقل ان يكون امتناعه معللا بكل شيء بل علة الامتناع امر واحد ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب الامتناع فكذا هاهنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع ان لا يكون الامتناع حاصلا *

﴿ الفصل الثالث في ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية وان احياز الافلاك متقدمة على احياز العناصر ﴾

(ان المركبات) انما تكون عن البسائط فالمركبات متأخرة عن البسائط والبسائط محتاجة الى الاحياز فهي متأخرة عن الاحياز واحياز العناصر انما توجد بسبب الاجرام الفلكية فالاحياز متأخرة عن الاجرام الفلكية فثبت ان الاجرام الفلكية متقدمة بالطبع والشرف على الاجرام العنصرية وليكن هذا آخر ما نقوله في الاجرام البسيطة *

﴿ الباب الثالث في المزاج وكيفية الفعل والانفعال * وفصوله تسعة عشر ﴾

﴿ الفصل الاول في حقيقة المزاج ﴾

(قد عرفت) ان العناصر اذا اختلطت فان كل واحد منها يكسر كيفية الآخر وينكسر في كيفيته عن الآخر فكسر كل واحد منها بكيفية للآخر مسمى بالتفاعل *

(فنقول) هذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها بالبعض فانه ان لم تكن المماسة معتبرة في ذلك التفاعل فاما ان تعتبر فيه نسبة اخرى وضعية او لا تعتبر تلك بل يكون كيف ما اتفق والقسم الآخر باطل والا لكان الجرم يسخن بسبب نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه واما ان كان على نسبة وضع آخر

غير

غير المماسة تقتضي نوعا آخر من المحاذاة والقرب فان المتوسط اذا كان لا يسخن ولا يبرد لم يسخن المنفعل الابعد ايضاً ولم يبرد وان سخن المتوسط القريب وبواسطته يسخن الجسم البعيد وجب ان يكون المسخن مسخنا لذلك البعيد بواسطة المماسة لامحالة فالفعل والانفعال انما يجريان بين الاجسام التي عندنا بفعل بعضها في بعض اذا كانت بينهما مماسة * هذا ماقاله الشيخ *

(وقد ذكر) في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس من طبيعيات الشفاء فصلا يناقض ماذكره هاهنا فانقله بلفظه *

(قال) في جواب من انكر تأدى اشباح المبصرات في الهواء من غير ان يتكيف الهواء انه ليس بينا بنفسه ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا استقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة ان يكون كل فعل وانفعال بالالقاء والتماس بل يجوز ان يكون انفعال اشياء من غير ملاقاة فتكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام لاتفعل بالملاقاة وليس يمكن لاحد ان يقيم برهانا على استحالة هذا ولا على انه يجب ان يكون بين الجسمين ونسبة وضع يجوزان يؤثر به احدهما في الآخر من غير ملاقاة وان بقي هاهنا ضرب من التعجب فكما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها انما يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة واتفق اذا آن شوهد فاعل يفعل بالملاقاة يتعجب منه ايضاً كما يتعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة *

(فاذا كان) هذا غير مستحيل في اول العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لابرهان البتة بنقيضه فنقول ان من شان الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر

و بينهما جسم لا لون له ولا تأثير هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع (وقد ذكر هذا المعنى) ايضاً في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح *

(ولا يخفى) ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتمان الا باللقاء و المماسة وانه ليكثر تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة في كلام الشيخ *

(ومن الاشكالات) على اصل الكلام ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك وكذلك تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض فان الافلاك والنار والهواء لا تصير مضيئة بل هي شفافة واذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء و التماس *

(فان قيل) ليس غرض الشيخ من الحجة التي ذكرها بيان توقف الفعل والانفعال مطلقا على اللقاء والتماس بل بيان ان كل جسمين يؤثر كل واحد منهما في الآخر ويتأثر عن الآخر فان ذلك لا يتم الا باللقاء واما الشمس فانها وان افادت الضوء والسخونة للارض لكن الارض ما اثرت فيها وكذلك المرئى وان اثر في العين لكن العين لا تؤثر في المرئى فظهر الفرق *

(فنقول) انه لما ثبت في العقل جواز ان يؤثر احد الجسمين في الآخر من غير ملاقاة جاز ايضا ان يؤثر الآخر فيه ايضا من غير ملاقاة والحجة التي ذكرتموها

ان صحت كانت مانعة من ذلك مطلقا اذ ليس فيها ما يمنع احد التقدير بن دون الآخر فعلم ان الحجة المذكورة ضعيفة جدا فالصحيح ها هنا ان يترك الاحتجاج ويعول فيه على المشاهدة وهو ان يقال ان الكلام اعاوقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في البعض ولا يتأثر عنه الا عند اللقاء والتماس فاعتبرنا التماس لذلك واما ان يقال لا يجوز في العقل ان ينفعل عنصر من عنصر من غير ملاقاة و مماسة فذلك غير محتاج اليه في هذا الموضع بل الحق ان ذلك محتمل و ان كان نادرا فهذا ما نقوله في هذا الموضع *

(واذا ثبت ذلك فنقول) العناصر اذا تلاقت انكسر كل واحد منها في كيفيته بالآخر فهناك امور ثلاثة المنكسر والكاسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما علمت ان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد و التنقص بل المنكسر هو الموضوع واما الكاسر فليس ايضا هو الكيفية لان انكسار كيفيتي العنصرين المتضادين اما ان يحصلا معا اولا معا فان حصلا معا فكاسر كيفية كل واحد من العنصرين هو كيفية العنصر الآخر والعلة واجبة الحصول مع المعلول فاذا كان الانكساران يوجدان معا فالكاسران موجودان عند حصول الانكسارين فالكيفيتان المتضادتان موجودتان على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهذا محال واما ان كان انكسار احدهما بالآخر سابقا على انكسار الآخر به فهو باطل لان المكسور لا يعود كاسرا لكاسره فكان يجب ان لا ينفعل الكاسر عن المكسور بعد حصول الانكسار و حينئذ يكون ذلك فسادا لا حدهما لا امتزاجا فثبت ان الكاسر ليس هو الكيفيات بل الصور التي هي مبادى تلك الكيفيات *

(وهاهنا اشكال) وهو ان الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل اذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة هي مبدء حرارته حتى تجعل تلك الصورة كاسرة لبرودة الماء فاذاً الكاسر لبرودة الماء هو نفس كيفية الحرارة الموجودة في الماء الآخر *

(فنقول) كما ان الذي يحرك حركة مكانية بالقسر لا يفيد الحركة فقط بل يفيد بالقسر مبدأ للحركة محفوظا في جميع زمان الحركة فيشبه ان يكون الامر هاهنا كذلك وهذا موضع يجب ان يتفكر فيه *

(واما الانكسار) فهو عبارة عن زوال تلك الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط *

(واذا عرفت) هذا فنقول ان كل واحد من العناصر يفعل بصورته وينفعل بمادته ثم ان طبائع الممتزجات اذا كانت باقية كان كل واحد منها لا بد من ان يصدر عن صورته في مادته تلك الكيفية الصرفة البسيطة وقد عرفت ان تلك الكيفيات تكون قابلة للاشد والاضعف بالمعنى الذي عرفت وحينئذ تكون الكيفية التي يستعد لقبولها احد اجزاء ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج مثل الكيفية التي يستعد لقبولها الجزء الآخر من ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج وتلك الكيفية تكون لا محالة حرارة مكسورة او برودة مكسورة او رطوبة مكسورة او يبوسة مكسورة وذلك لان الطبيعة التي للجزء الناري من الممتزج لو لم تكن ممنوة بضدها لكانت تعطي الحرارة القوية فاذاً صارت ممنوة بالمعارض فلا جرم لا تفيض عنها الحرارة القوية التي يعوق عنها المعارض واما الحرارة الضعيفة التي لا يعوق عنها المعارض فيجب ان تفيض والحرارة الضعيفة بعينها هي البرودة الضعيفة فظهر من هذا ان

التفاعل

التفاعل متى استقر فانه يحصل في جملة الممتزج كيفية متشابهة وهي المزاج *

(واعلم) ان الشيء لا يكون متشابها لذاته وانما قلنا للكيفية المزاجية انها كيفية متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الجزء الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع فلذلك قلنا الكيفية المزاجية متشابهة فهذا هو التحقيق في المزاج *

(ثم ان الشيخ) رسمه بانه كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها وهي المزاج وفيه شكوك ثلاثة *

(اولها) انه احال التفاعل على الكيفيات ونحن قد بينا انه محال على الكيفيات وانه انما يصح ذلك على الصور *

(وثانيها) انه حد الضدين بانهما الذاتان الموجودتان المتعاقبتان على موضوع واحد ولا تجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف فاذا كان مراده بالضد ذلك فقد تطرق الخلل الى رسم المزاج لان المزاج منه اول وهو الذى يكون حصوله من اجتماع البسائط ومنه ثان وهو الذى يكون حصوله من اجتماع المركبات مثل الدهنية الحاصلة من تفاعل الزيبق والكبريت و معلوم ان هذا المزاج الثانى لا يكون حصوله من تفاعل كيفيات متضادة لان الكيفية الكبريتية لا تكون في غاية البعد عن كيفية الزيبق لان كل واحد منهما مركب وكيفية المركب لا تكون في النهاية فظهر انه لما اعتبر في الضدين غاية الخلاف واعتبر فى المزاج ان يكون عن كيفيات متضادة لزمه خروج المزاج الثانى

عن الحد *

(وثالثها) ان الطعوم والروائح والوان المركبات كلها كيفيات حادثة عن تفاعل كيفيات متضادة الى آخر الرسم ولما دخلت هذه الاشياء في هذا الرسم فقد بطل هذا الرسم *

(والاولى) ان يقال المزاج كيفية ملموسة حاصلة في الجسم المركب عن العناصر المتضادة الكيفية عند انكسار كيفية كل واحد منها بطبيعة الآخر ثم لا يشترط في الضدين هاهنا غاية الخلاف *

﴿ الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج ﴾

(الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج)

(من الناس) من زعم ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن البعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها ولا تكون لواحدها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة يصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة (ثم منهم) من جعل تلك الصورة امراً متوسطا بين الصور المتضادة التي للبسائط (ومنهم) من جعل تلك الصورة صورة اخرى للنوعيات ويدل على فساد هذا القول امران *

(الاول) انا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق فتحل الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر (فنقول) الاجزاء التي كانت في المركب اما ان يكون بينهما اختلاف في استعداد التقطر وعدمه واما ان لا يكون بينهما اختلاف في ذلك فان لم يكن بينهما اختلاف وجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن التقطر واما ان كان بينهما اختلاف فذلك الاختلاف اما ان يكون بنفس ماهياتها او بما يكون داخلا فيها او بما يكون خارجا عنها والقسمان الاولان يقتضيان اختلاف اجزاء المركب بالماهية واما ان كان

ذلك

ذلك الاختلاف بامر خارج عنها فذلك الامر الخارجي ان كان لازما لازم منه اختلاف ماهياتها لان الامور المختلفة في اللوازم مختلفة في الماهيات وان لم يكن امرا لازما لتلك الاجزاء امكن ان توجد اجزاء المركب من غير ان تحصل فيها تلك الامور التي باعتبارها صار البعض بحال والبعض بحال اخرى وذلك يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يرسب كله وكذلك القول في سائر المركبات ولما بطل ذلك بطل هذا المذهب *

(الثاني) هو ان صور البسائط لو تفاسدت فان كان فساد كل واحد منها مقارنا لفساد الآخر مع ان فساد كل واحد منها معلول لوجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الآخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا لمفسده فبقي ان يقال التغير انما وقع في كيفيتي المنصرين والفاعل لذلك التغير هو ما لكل واحد منهما من الصورة وان تلك الصورة محفوظة الذات في كل واحد من العناصر من غير ان تفسد العناصر اصلا *

(واحتج الخصم) بان قال ان كان الممتزج لا يتغير جوهر بسائطه فتكون النار فيه موجودة لكنها متغيرة قليلا فالماء موجود ولكنه متسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط وتلك الصور حاصلة في كل واحد من الاجزاء فكان الجزء الموجود من الاسطقسات في المركب وهو نار مستحيلة قد اكتسبت صورة لحمية فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان تصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيفية المحسوسة وحد من حدود التوسط بين الحلو والبارد والرطب واليابس بعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية فيكون حينئذ من شان

البسائط ان تقبل صور هذه الانواع وان لم تتركب بل اذا استحالت فقط فلا يكون الى التركب والمزاج حاجة في حدوث هذه الصور *

(والجواب) ان هذه الشبهة ليس اعتراضها على احد المذهبين باولى من اعتراضها على الآخر وذلك ان اجزاء الممتزج انما تفسد عنها صورها وتحصل فيها صور اخرى عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فاذا كان كذلك فمن الجائز ان تنتهي كيفية كل واحد من البسائط الى ذلك الحد حتى تفسد عنه الصورة التي كانت وتحدث فيه الصورة المزاجية (الا ان يقال) بان المعد لحصول تلك الصورة ليس هو الاستحالة التي في ذلك الحد فقط بل الاستحالة مع التركيب وحينئذ يكون هذا هو جوابنا *

﴿ الفصل الثالث في اقسام الامزجة ﴾

(الفصل الثالث في اقسام الامزجة)

(قد عرفت) ان الكيفيات الاولية التي في الاركان التي باعتبارها يصح التفاعل اربع هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتبين ان المزاجات عنها وذلك على قسمين *

(احدهما) ان تكون المقادير من الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق وذكر في القانون ان المعتدل على هذا المعنى مما لا يجوز ان يوجد اصلا وذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة انه اذا كان الجسم المركب من اسطقسين فقط فيمكن ان يكون التركيب فيه من قوى متساوية ولا يمكن ان يتركب من اجزاء متساوية القوى فوق اثنين جسم البتة وذكر في الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الاول من طبيعيات الشفاء ان المركبات ان كانت عن اكثر من بسيطين وفيها غالب فالحيز للغالب وان تساوت غلب البسيطان

اللذان

اللذان جهتاهما واحدة بالقياس الى الموضع الذي فيه المركب وحصل المركب في اقرب الحيزين من حين وقوع التركيب *

(اقول) النقل الاول صريح في امتناع التركيب من بسيطين متساويين والنقل الثاني صريح في جواز التركيب من بسيطين متساويين ومنع من جواز التركيب عن اكثر من بسيطين والنقل الثالث صريح في جواز التركيب عن ثلاث بسائط متساوية (الا ان قال) الحق هو الاول والآخران مذكوران على سبيل التقدير بمعنى انه لو وجد هذا المحال فكيف الحكم فيه (الا انا نقول) المعتمد في المنع من تركب الجسم عن بسيطين متساويين هو انه يلزم ان لا يحصل في حيز واحد منهما لانه ليس الحصول في احدهما اولى من الآخر فاذا اعترف الشيخ بانه في تلك الحالة يمكن ان تتخصص بحيز معين فقد اعترف بما اعتمد عليه في استحالة التركيب عن البسيطين المتساويين (ويشبه) ان يكون الحق هو ان التركب عن البسائط المتساوية ممكن لكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون سريع التحلل او سريع الغلبة بعضها لبعض *

(وثانيهما) ان لا يكون المزاج وسطا مطلقا بين الضدين بل يكون اميل الى احد الطرفين لكن المعتبر في صناعة الطب بالاعتدال وعدم الاعتدال ليس هذين القسمين المعينين المذكورين فان المعتدل بهذا المعنى اما ان لا يكون ممكنا او كان ممكنا فان كان ممكنا فهو غير مستمر بل المعتدل الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم هو مشتق لا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة وهو ان يكون قد توفر على الممتزج من العناصر القسط الذي ينبغي له في مزاجه (واذا عرفت) معنى المعتدل عرفت ايضاً معنى غير المعتدل *

(فنقول) الخارج عن الاعتدال اما ان يكون خارجا في كيفية واحدة

فقط اوفي الكيفيتين معا اما القسم الاول وهو ان يكون معتدلا في احد المتضادين و خارجا عن الاعتدال في احد المتضادين الآخرين فلنفرض الاعتدال حاصلا في الرطوبة واليبوسة فتكون الغلبة حينئذ اما للحرارة اوللبرودة فهذان قسمان و لنفرض الاعتدال حاصلا في الحرارة و البرودة فتكون الغلبة حينئذ للرطوبة او اليبوسة فهذان قسمان آخران و اما ان يكون خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين فلنفرض كون الحار غالبا فاما ان يكون الغالب معه الرطوبة اواليبوسة و هذان قسمان و لنفرض كون البارد غالبا فاما ان يكون الغالب معه الرطب او اليابس و هذان قسمان آخران فهذه الاقسام الثمانية اقسام للخارج عن الاعتدال لما المعتدل فهو قسم واحد فالامزجة اذاً تسعة فهذا ما يليق بالحكمة من البحث عن امر المزاج ولما ماوراء ذلك فقد ذكرناه في شرح القانون *

﴿ الفصل الرابع في اقسام انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس ﴾

(ان لهذه الكيفيات) الاربع افعالا وانفعالات (فمنها) ما هي للفاعلتين (و منها) ماهي للمنفعلتين فاماالتي للفاعلتين (فمنها) ماينسب الى الحر (ومنها) ماينسب الى البرد (ومنها) ماينسب اليهما جميعا فالمنسوب الى الحر مثل النضج والطبخ والشي والقلى * والتبخير والتدخين والاشتعال والاذابة والحل والعقد والمنسوب الى البرد مثل التفجيج و منع الطبخ و النضج و الشيّ و منع التبخير و منع التدخين و منع الاشتعال و منع الاذابة الذى هو الاجاد و منع الانعقاد وهو الحل والتكرج ولما الامر المشترك بينهما فمثل التعفين و مثل تجميد كثير من الاجسام كالحديد والقرن فان كل واحد منهما يجمد بالحر والبرد و مثل العقد و التبخير و اما الامور المنسوبة الى الكيفيتين

* و القلى

المنفعلتين فهي انفعالات لا غير (فنها) ما هي بازاء هذه الافعال الصادرة عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الانقلاء والانشواء والتبخير والتدخين والاشتعال والذوبان والانعقاد (ومنها) ماليس بازاء هذه الافعال فمن ذلك ماهو بقياس احدى الكيفيتين الى الاخرى (اما اليابس) فمثل الابتلال والنشف والانتقاع والميعان (والرطب) مثل الجفوف والاجابة الى النشف واما ماليس بقياس احداهما الى الاخرى فمن ذلك ماهو للرطب وحده ومنه ماهو لليابس وحده ومنه ماهو للمركب منها اما الذى للرطب وحده فمثل الانحصار وسرعة الاتصال والانخراق والذى لليابس مثل الانكسار والارتضاض والتفتت والانشقاق وامتناع الاتصال بمثله والالتصاق بغيره واما الذى للمختلط فمثل الانشداخ والانطراق والانعجان والانعصار والتلبد والتلزج والامتداد فهذه هي الافعال والانفعالات التى تصدر عن بساطة هذه الكيفيات وتركبها صدورا اوليا فما كان من هذه الاحوال مشتركا جمعنا القول فيه في فصل واحد وما كان من هذه الاحوال مشتركا بين الفاعلة والمنفعلة فسبيلنا ان لا نكرره فى فصل المنفعلة فلنعقد الآن فى شرح هذه المعانى فصولا *

﴿ الفصل الخامس في النضج ﴾

(الفصل الخامس في النضج)

(حده) انه احالة من الحرارة للجسم ذى الرطوبة الى موافقة الغاية المقصودة وهو على نوعين طبيعي وصناعي والطبيعي على نوعين نضج نوع الشيء ونضج ضرورياته ونضج الضروريات على قسمين نضج مايحتاج الى جذبه وهو نضج الغذاء ونضج مايحتاج الى دفعه وهو نضج الفضل واما نضج نوع الشيء فكنضج الثمرة والفاعل في هذا النضج موجود فى جوهر النضج

ويحيل رطوبته الى قوام موافق للغاية المقصودة واغايتم اذا صار بحيث تولد المثل ان كان من شأنه ذلك واما نضج الغذاء فهو افساد جوهره واحالته الى مشاكلة طبيعة المغتذى وفاعل هذا النضج ليس موجودا في جوهر النضج بل في جوهر المغتذى لكنه مع ذلك احالة من الحرارة للجسم الرطب الى موافقة الغاية المقصودة التي هى افادة تدل على ما يتحلل والاسم الخاص بهذا النضج هو الهضم واما نضج الفضل وهو نضج الشئ الذى لا ينتفع به في التغذية فهو مفارق للنوعين الاولين فان هذا النضج احالة للجسم الرطب الى قوام يسهل معه دفعه وذلك اما بتغليظ القوام ان كان رقيقا او بترقيقه ان كان غليظا او بتقطيعه ان كان المانع من الدفع شدة اللزوجة وهذا النضج ايضاً احالة من الحرارة للجسم الرطب الى موافقة الغاية المقصودة وكذلك القول في النضج الصناعى *

﴿ الفصل السادس فيما يقابل النضج ﴾

(الفصل السادس فيما يقابل النضج)

(وهو امران احدهما) كالعدم وهو ان تبقى الرطوبة غير مبلوغ بها الغاية المقصودة مع انها لا تكون قد استحالت الى كيفية منافية للغاية المقصودة مثل ان تبقى الثمرة نية او يبقى الغذاء بحيث لا يكون قد استحال عن حاله او يبقى الفضل غير مستحيل الى ما يوافق الاندفاع وهذه الفجاجة بفعلها بالعرض مانع وجود الحرارة وهي البرودة *

(ثانيهما) ان تتصل بتلك الرطوبة حرارة غريبة ولا تكون الحرارة الغريزية موجودة وان كانت فتكون ضعيفة وحينئذ تستولى على تلك الرطوبة الحرارة الغريبة فتحيلها لا الى ما يوافق الغاية المقصودة وتلك الحرارة الغريبة اما ان تكون قوية بحيث تسرع في تحليل الرطوبات واما ان

لا تكون

لا تكون فالاول هو الاحراق والتجفيف والثاني هو العفونة وكأن الرطوبة الغريزية تتداول تدبيرها حرارة غريزية وحرارة غريبة فان استولت الحرارة الغريزية جعلتها موافقة للغاية المطلوبة وان استولت الحرارة الغريبة افادتها كيفية منافرة للغاية المطلوبة ومنتهى العفونة اليبس او حصول نوع تلك الحرارة التي كانت عفينة بالنسبة الى الاولى غريزية بالنسبة الى ذلك النوع (واعلم) ان البرد يعين على العفونة لتضعيفه الحرارة الغريزية وحفظه الحرارة الغريبة واعلم ان سبب النضج الثاني والثالث حرارة غريبة ولكنها غريزية للشيء الذي لاجله النضج فاذا فعلت هذه الحرارة فعلها وبلغت الغاية المقصودة فقد نضج الغذاء وان عاوقها رد كانت فجاجة وان استولت عليها حرارة غريبة فحينئذ افسدت على الغريزية فعلها فيزول الغذاء عن الكيفية الملائمة لطبيعة المغتذي وذلك هو العفونة *

(الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والعفونة)

﴿ الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والعفونة ﴾

(مادة النضج) جسم رطب وفاعله الحرارة الغريزية وصورته تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لغرض الطبيعة وغايته تتميمه لنشو الاشخاص الجزئية (والعفونة) مادتها جسم رطب وفاعلها عدم حر او برد وصورتها بقاء الرطوبة غير مسلوكة بها الى الغاية الطبيعة وذلك امر عدمي وغايتها العرضية هي التي تسمى بالباطل * وبالله التوفيق *

(الفصل الثامن في التكرج)

﴿ الفصل الثامن في التكرج ﴾

(انه يبتدأ) من حرارة عفينة في الشيء يفعل تبخيراً فيه لا يبلغ الى ان ينفصل عنه بالتمام بل يحبسه البرد على وجه الشيء ويحدث منه لون ابيض من اختلاط الهوائية بتلك الرطوبة كما يعرض للزبد ويبقى على وجهه فان لم تكن هناك

حرارة لم يكن تكرج وان كانت اقوى من المكرجة كانت عفونة وان كانت اشد من ذلك كان تجفيفا واحراقا *

﴿ الفصل التاسع في الطبخ ﴾

(فاعله) القريب جسم فيه حرارة ورطوبة يسخن المطبوخ بحرارته ويرطبه برطوبته ومادته جوهر فيه رطوبة واذا قيل للذهب انه يطبخ فباشتراك الاسم *

﴿ الفصل العاشر في الشي ﴾

(الفاعل) القريب له حرارة خارجية يابسة تاخذ من رطوبة ظاهر المشوى اكثر مما ياخذ من رطوبة باطنه فرطوبة المشوي جوهرية ورطوبة المطبوخ مركبة من الاصلية والغريبة ثم الحار الملاقي اما ان يكون هوائيا اوارضيا فالاول هو الشي المطلق (والثاني) لايخلو اما ان يتوسط بين الفاعل والمنفعل واسطة وذلك هو القلي اولا يتوسط وهو التكبيب واما اذا كان التاثير بحرارة شئ لزج سمي تطبيخا (١) *

﴿ الفصل الحادي عشر في التبخير والتدخين ﴾

(التبخير) تحريك الاجزاء الرطبة متحللة من شئ رطب الى فوقه والتدخين كذلك للاجزاء الغالب فيها اليابس فالبخار ماء متحلل والدخان ارض متحللة وكل ذلك عن حرارة مصعدة فالرطب المحض لا يتدخن واليابس المحض لا يتبخر *

﴿ الفصل الثاني عشر في اصناف تاثير الحرارة في المركبات ﴾

(اعلم) ان الرطب مطيع للتصعد واليابس عاص عليه فهما اذا امتزجا فاما ان تجمد تلك الرطوبة اولا تجمد فان انجمدت فالنار اما ان تقوى على تخليص

(١) تطبيخا ١٢

الرطب من اليابس وعلى افساد ذلك الجوهر اولاتقوى فان لم تقو فاما ان تقوى على ازالة ذلك الجمود اولاتقوى فان لم تقو فذلك الجسم لايكون متطرقا وسبب ذلك ان رطوبته غير لزجة ولادهنية وهذا القسم على قسمين (احدهما) ان يكون الغالب عليه الماء كالياقوت (وثانيهما) ان يكون الغالب عليه الارض كالطلق (واما اذا قويت) الحرارة على ازالة جمود المركب ولم تقو على تفريق اجزائه كان ذلك مجرد الاذابة كما في الحديد والزجاج او تقوى ذلك على الاسالة والتذويب كما في سائر الاجساد وهذان القسمان قدتكون رطوبتهما لزجة دهنية فيكون متطرقا كالاجساد السبعة وقدلايكون كذلك كالزجاج والخزف ثم ان الاقسام الاربعة اعني مايذوب ومايلين ومالايذوب وما لايلين فالنار وان كانت لاتقوى على افسادها لكنها تفيدها رزانة وثقلا وذلك كالنحاس والفضة فان هذه اذاعملت فيهما النار عملا كثيرا انفصل منهما شيء يشبه الكباريت وازدادت عندذلك ثقلا لان المنفصل شيء هوائي خفيف فاذازال بقيت الارضية فحينئذ يصير الشيء اثقل و(اما اذا كانت) الحرارة قوية على تخليص رطب المركب من يابسه فذلك على قسمين اما ان يكون قد حصل بين ذلك الرطب واليابس تاثير وتأثر او لم يحصل فان حصل فهو كالشمع والثاني كالطلق المعجون بالماء وفي كلا الموضعين فالنار تقوى على التفريق*

(واعلم) ان الجسم اليابس لايتصعد الاعند احد امرين (الاول) ان يكون متحلل الاجزاء قابلا للتصغر المفرط فاذا فعل به ذلك قبل التصعد مثل النحاس فانه لايتصعد لكنه اذا زنجر زنجرة محكمة يصعد*

(الثاني) ان يخلط بما يقبل التصعيد خلطا محكما مثل ما اذا اردنا تصعيد الطلق

والزجاج ربينا هما بالنوشادر تربية محكمة ثم او قدنا عليهما ايقاداً قويا فانه يتصعد الجميع وكما عرفت السبب في تصعيد اليابس فكساهما هما المانعان من تصعيد ما في شانه ان يتصعد *

﴿ الفصل الثالث عشر في المشتعل و المتجمر ﴾

(المشتعل) هو الذى ينفصل عنه بخار دخانى دهنى لطيف من شانه ان يتصعد عنه دخان قابل للاستحالة الى النار المضيئة المشرقة واما المتجمر غير المشتعل فهو الذي يستحيل اجزاؤه الى النارية اشراقا واضاءة وسخونة لكنه لا ينفصل عنه شيء اما ليبوسته مثل الصخرة واما لشدة رطوبته ثم ان من الاشياء ما يكون مشتعلا ومتجمرا معا كالحطب ومنها ما لا يشتعل ولا يتجمر كالدهن ومنها ما يتجمر ولا يشتعل كالفحم * وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع عشر في الحل والعقد ﴾

(اصل) هذا الباب ان نعرف ان الحل والعقد كالطرفين والخثورة كالواسطة فلننظر في قابل هذه الامور الثلاثة وفاعلها *

(اما القابل) فهو ان النار والهواء لا يقبلان الجمود لغاية لطافتهما واما الارضية والمائية فتقبلان الاحوال الثلاثة اما بالنظر في التفاعل فنقول ان الانحلال في الارضية يحصل اما بسبب البرد واما بسبب الرطوبة واما في المائية فالانحلال انما يحصل بسبب الحر واما الانعقاد في الارضية فهو يحصل اما بسبب الحر واما بسبب اليبس واما الخثورة فقد تكون بسبب مخالطة الارضية للمائية وقد تكون بسبب مخالطة الهوائية للمائية كما في الزيت لان الهواء اذا احاط به سطح مائي واحتقن فيه عرض لذلك الهواء في ذلك السطح ما يعرض له في الزق المنفوخ اذا دفع باليد من خارج وذلك هو الخثورة التي

لا ميني

لامعنى لها الا عدم النفوذ فيه لما فيه من المقاومة *

(واذا عرفت هذا الاصل) فنقول الملح ينعقد بالحر وينحل بالبرد والرطوبة اما انعقاده بالحر فلان فيه اجزاء ارضية محترقة فاذا استمانت بالحر الخارجي افادت التجفيف واما انحلاله بالبرد فلان البرد يوهن قوة اليبوسة التي فيه المستفادة من الحر اعني القوة التي بسببها قدر اليابس على عقد تلك الرطوبة واما انحلاله بالرطوبة فلان مادته ماء عقده يبس ارضي فاذا غلبت الرطوبة صارت اليبوسة العاقدة مغلوبة ولكن الرطوبة يجب ان لا تكون لزجة فان المزوجة تزيد في العقد *

(واما البيض) فانما ينعقد بالحر لان المنبث في جوهره اليبوسة التي رققها النضج في الرطوبة فاذا سخن البيض استعان ما فيه من اليبوسة بذلك الحر فقوى على العقد *

(واما الدم) فاما ان يكون رقيقا او غليظا فان كان رقيقا يجمد لمائيته ولم يختثر والشظايا التي فيه تعينه على الجمود ولذلك فان تلك الشظايا ان كانت قليلة كما في دم بعض الحيوانات لم ينعقد واما ان كان الدم غليظا حصلت الخثورة فيه اولا ثم الجمود ثانيا وذلك لاختلاف اجزائه في الجمود واما انحلاله بالرطوبة فلما فيه من الارضية المتحللة بالرطوبة *

(واما الزيت) فانه لا يجمد لكنه يختثر من الحر والبرد اما عدم انجماده فلما فيه من الهوائية واما خثورته من الحر فلما فيه من الارضية واما خثورته من البرد فلما فيه من المائية *

(واما المني) فخثورته لاجل ان الهوائية خالطته فلذلك متى تعرض للبرد وفسدت قوته وفارقته الهوائية فحينئذ يصير رقيقا *

(واما العسل) فان الحر يجعله ارق مما كان لتحليله اللطيف منه واما البرد فانه لا يجعله ارق مما كان بل يزيده جمودا واما انعقاد اللبن بالجبنية فلما فيه من الارضية العاقدة ولذلك فكل لبن قليل الجبنية لا ينعقد

(واعلم) انه ربما كان يجتمع الحر والبرد على اجماد الشئ وحينئذ يصعب اذابته وذلك الشئ هو الذى اعان الحر على تحليل رطوبته واعان البرد عليه تجميد ما بقى من الرطوبات وذلك كالحديد والخزف والطاق ومع ذلك فهذه الاشياء كلها قابلة للذوب ولو بالقسر *

(واعلم) ان كل ما يذوب فانه يلين اولا الا الملح وذلك لان اليابس فيه قليل الكمية كثيرة القوة فادامت القوة باقية لا يذوب واذا زالت القوة حصل الذوب (وقد بقى) من المباحث المتعلقة بالحرارة والبرودة شئ آخر يقال له تعاقب الحر والبرد *

﴿ الفصل الخامس عشر فى سبب تعاقب الحر والبرد ﴾

(اذا استولى) الحر على ظاهر جسم بارد برد باطنه وبالعكس والجسم الذى يقع فيه ذلك على قسمين *

(الاول) ان يكون ذلك الجسم انما يسخن او يبرد لنفوذ اجسام لطيفة فى عمقه اما حارة واما باردة فاذا استولى الضد على الظاهر انهزمت تلك الاجسام اللطيفة الى الباطن واحتقنت فيه فتشتد تلك الكيفية *

(الثانى) ان تكون سخونة ذلك الجسم او برودته لا لنفوذ جسم آخر فيه بل يكون الجسم فى ذاته سخينا او باردا ثم اذا استولى الضد على الظاهر اشتدت تلك الكيفية فى الباطن ويدل على ذلك ان مياه الآبار تذيب الجمد فى الشتاء فى الحال وفى الصيف لا تذيب الا بعد زمان *

(وبذلك يبطل) قول من قال ان الماء لا يكون حارا في الشتاء بل البشرة لاعتيادها البرد حينئذ لا تنفعل عن برد الماء واما في الصيف فلما اعتادت البشرة الحرارة لاجرم انفعلت عن برودة الماء فاستبردته فانه لو كان كذلك لما اختلف حال ذوبان الجمد بالماء حالتي الصيف والشتاء *

(واذا ثبت) ذلك فنقول لا يمكن ان يكون السبب في ذلك انهزام الحرارة من البرودة و بالعكس لاستحالة انتقال الاعراض بل السبب فيه ان فعل القوة الواحدة في الموضوع العظيم اضعف من فعلها في الموضوع الصغير فانه لا تستوى اضاءة مشكاة صغيرة من سراج و اضاءة صحراء واسعة عنه واذا ثبت ذلك فالبرد اذا استولى على ظاهر الجسم تعذر على القوة المسخنة تسخين ذلك الظاهر فلم تقدر الا على تسخين الباطن فيصير موضوع فعل القوة اقل فيصير فعل القوة اقوى وقد حان ان نتكلم في انفعالات الرطب و اليابس *

(الفصل السادس عشر في النشف)

(اذا كان) في الجسم الارضي مسام احتبس الهواء فيها قسرا لضرورة الخلاء فاذا حصل فيها من الاجزاء المائية ما يقوم مقام الاجزاء الهوائية قدرت الاجزاء الهوائية على مفارقة تلك المنافذ ثم ان الاجزاء المائية التي تنفذ في تلك المسام قد يعرض لها ان تنعقد من يبوسة تلك المنافذ وقد لا يعرض لها ذلك وايضاً فكثيرا مما ينشف يعرض له الجفاف في الحال لان الرطوبة اذا كانت قليلة انجذبت بالقوة الى الباطن ثم ان المسام الظاهرة تجذب هواء آخر الى نفسها فيظهر من ذلك ان المصمت لا يجوز عليه النشف *

(فان قيل) الاجزاء المائية لو بقيت في المسام الظاهرة بقيت الاجزاء

الهوائية في المسام الباطنة وذلك امر قسري ولو انجذبت الاجزاء المائية الى المسام الباطنة احتاجت المسام الظاهرة الى جذب هواء آخر وذلك ايضاً قسري فلما ذا صار القسر الثاني اولى من القسر الاول •

(فنقول) قد عرفت ان الجسم اذا كان في مكانه الطبيعي كان عديم الميل بالفعل واذا كان خارجا عنه كان ذا ميل بالفعل فحصل الترجح بهذا السبب •

﴿ الفصل السابع عشر في الانحصار ﴾

(وهو عبارة) عن تشكل الجسم الرطب بشكل باطن ما يحويه فان كان الحاوي مشتملا على جميعه تشكل جميعه بشكله وان كان اعظم منه فان كان الجسم رطباً مائياً تشكل علوه بتقبب والسبب فيه ان ذلك السطح لا يلزمه شيء غريب فتشكل بشكله الطبيعي •

﴿ الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته ﴾

(اما الاتصال) فالرطب اذا لاقى ما ماسه بطل السطح بينهما بسهولة وصار مجموعهما واحدا بالاتصال واليابس لا يسهل ذلك فيه والرطوبات اذا اجتمعت فقد يظهر تميز السطوح فيها كما في الماء والدهن وقد لا يظهر كما في الماء والشراب •

(واما مقابلاته) فمنها الانخراق وهو يقال على سهولة انفصال الرطب بمقدار حجم النافذ فيه مع التئامه عند زواله ويقال ايضا على انفصال يحدث في الجسم بجذب بعض اجزائه عن بعض (ومنها الانقطاع) وهو انفصال يحصل في الجسم لنفوذ جسم آخر فيه بحيث يكون الانفصال مساويا لحجم النافذ في جهة حركته وانما قلنا في جهة الحركة لانه يجوز ان يفصل القاطع على مقدار القطع من الجهة التي عنها حركة القاطع (ومنها الانشقاق) وهو على وجهين تارة لاجل

مداخلة

(الفصل السابع عشر في الانحصار) (الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته)

مداخلة جسم في جسم ولكن يزيد مقدار التفرق على مقدار النفوذ وتارة لاجل جذب مفرق يعرض للاجزاء بعضها عن بعض (واعلم) ان اكثر ما ينشق طولا لا ينشق عرضا (ومنها الانكسار) وهو انفصال الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ جسم فيه الى اجزاء كبار فان كان الى اجزاء صغار فهو الارضاض وان كان يتأتى ذلك بقوة ضعيفة فهو التفتت *

(الفصل التاسع عشر في اللين والصلب)

﴿ الفصل التاسع عشر في اللين والصلب ﴾

(قد فرغنا) في باب الكيف عن بيانهما ولكنا نحكي كلام الشيخ فيهما لما فيه من مزيد فوائد (قال) اللين هو الذي يتطأمن سطحه عن الدافع بسهولة ويمكن ان يبقى بعد مفارقته مدة قصيرة او طويلة ولهذا يفارق السيال فانه لا يحفظ الشكل الا مع ملازمة فاعل الشكل (والصلب) الذي لا يتطأمن سطحه الا بعسر ثم ان اللين تحته اقسام (منها) المنشدخ وهو الذي يتحرك اجزاؤه الى باطنه فمنه ما يبقى على ما يعمل به وهو المتطرق ومنه ما يفارق المعصور من حيث ان المعصر يخرج الجسم الغريب عنه والمتطرق ليس كذلك واما الذي لا يبقى فيه اثر الانغماز بل يعود بعد ساعة فهو كالاسفنجة (ومنها) المنحني وهو الذي من شانه ان يصير احد جانبيه من الطولين ازيد والآخر انقص بزواله عن الاستقامة الى غيرها وذلك للين المطاوع (ومنها التمدد) وهو حركة الجسم مزدادا في طوله منتقصا في جانبيه الآخرين وسبب ذلك اشتداد امتزاج الرطب واليابس وهو على قسمين منه ما لا يلزم المماد له الا بتعلقه به ويسمى لدنا وهو الذي يقبل التمدد والعطف ولا يقبل الفصل بسرعة ومنه ما يلزم المماد من غير حاجة الى ان يتعلق به ويسمى ذلك لزجا وان كان اللزج بالحقيقة اعم منه فان اللدن لزج ايضاً *

﴿ الباب الرابع في الكائنات التي لانفس لها ﴾

(يجب) ان يعلم ان جميع الآثار العلوية تابع لتكون البخار والدخان وذلك لان الحرارة اذا أثرت في البلة صعدت منها ابخرة وخصوصا اذا اعانتها حرارة مختفية فما يصعد من جوهر الرطب فهو بخار وصعوده ثقيل ومايصعد من جوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار حار رطب والدخان حار يابس وقل مايتصعد بخار ساذج بل انما يسمى الواحد منهما باسم الغالب وفى اكثر الامر يتصعدان من الارض مختلطين لكن البخار منهما مصعده الى حد قريب والدخان اذا كان قويا انفصل عنه مرتقيا مجاوزا اياه الى حد النار *

(واذا عرفت هذه المقدمة) فنقول الكائنات التى لانفس لها اما ان يكون حدوثها بغير تركيب اويكون حدوثها بتركيب اما الذى حدوثه بغير تركيب فاما ان يكون حدوثه فوق الارض اوعلى وجه الارض اوتحت الارض واما الذى يكون حدوثه فوق الارض فاما ان يتكون من البخار اومن الدخان فلنتكلم في هذه الاقسام *

(القسم الاول) فيما يتكون فوق الارض من البخار وفيه ستة فصول *

﴿ الفصل الاول في السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقيع ﴾

(والكلام) في هذه الامور يقع في بحثين *

(البحث الاول) عن اسباب تكونها (فنقول) ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء اما الاول فالبخار الصاعد ان كان قليلا وكان في الهواء من الحرارة مايحلل ذلك البخار فحينئذ يتحلل وينقلب هواء واما ان كان البخار كثيرا ولم يكن فى الهواء من الحرارة

ما يحلله

مايحلله فتكون تلك الابخرة المتصاعدة اما ان تبلغ فى صعودها الى الطبقة الباردة من الهواء اولا تبلغ فان بلغت فلا تخلوا اما ان يكون البرد هناك قويا اولا يكون فان لم يكن البرد هناك قويا تكاثف ذلك البخار بذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر والديمة والوابل انما يكون من امثال هذه الغيوم واما ان كان البرد شديدا فلا تخلوا اما ان يصل البرد الى الاجزاء البخارية قبل اجتماعها وانخلاقها حبات كبارا او بعد صيرورتها كذلك فان كان على الوجه الاول نزل ثلجا وان كان على الوجه الثانى نزل بردا واما اذا لم تبلغ الابخرة الى الطبقة الباردة فهى اما ان تكون كثيرة او قليلة فان كانت كثيرة فهى قد تنعقد سحابا ماطرا وقد لا تنعقد اما الاول فذلك لاحد اسباب خمسة *

(احدها) اذا منع هبوب الرياح عن تصاعد تلك الابخرة *

(وثانيها) ان تكون الرياح ضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح *

(وثالثها) ان تكون هناك رياح متقابلة متصادمة فيمنع صعود الابخرة حينئذ *

(ورابعها) ان يعرض للجزء المتقدم وقوف لثقله وبطوء حركته ثم انه يلتصق به سائر الاجزاء الكثيرة المدد *

(وخامسها) لشدة برد الهواء القريب من الارض *

(وحكى الشيخ) انه شاهد هذا النوع من تكون السحاب الماطر فانه شاهد البخار وقد صعد فى بعض الجبال صعودا يسيرا حتى كأنه مكب موضوع على وهدة وكان هناك قرية احاطت بها تلك الوهدة لا تبلغ نصف فرسخ وكان الشيخ فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان اهل القرية

يعطرون من تلك الغمامة فحصل الظن بان البخار كثيرا ما يؤدي به تكاثفه وتواتر مدده وبطوء حركته المصعدة اياها الى فوق الى ان يتكاثف ويقطر مثل المصعود واما الذي لا ينعقد سحابا ماطرا فهو الضباب *

(واما اذا كانت) الابخرة القليلة الارتفاع قليلة لطيفة فاذا ضربها برد الليل وكثفها وعقدها ماء محسوسا فنزل نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لا يحس نزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد كان طلا وان جمد كان صقيعاً ونسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر واما ان يكون السحاب من انقباض الهواء فذلك عندما يبرد الهواء وينقبض وحينئذ تحصل منه الاقسام المذكورة *

(البحث الثاني) عن احكام هذه الاقسام وهي سبعة (الاول) ان اكثر البرد يكون في الخريف والربيع ولا يكون في الشتاء لان البرد الشتوي اذا كان شديدا فعل الثلج لانه يجمد البخار قبل انعقاده حبا وان كان ضعيفا لم يفعل الا المطر ولا في الصيف ايضاً لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة واما في الربيع والخريف فان البخار ما دام لم يتكاثف بعد تكاثفا يعتد به يكون الحر مكتنفا اياه ولا يتجمد للجفاف فان استحكم استحصافه واحاط به الهواء الحار والرياح الحارة القوية هربت البرودة دفعة الى باطن السحاب ويكون الاستحصاف قد جعل البخار قطرا وكانت الابخرة ايضاً لها استعداد شديد للجمود لتخلخل الحر اياها كما ان الماء الحار اسرع جمودا من البارد فحينئذ تجمد بعد صيرورتها حبا كبارا *

(الثاني) ان يكون البرد في الخريف اكثر منه في الربيع وسببه ان الصيف افاد الاجسام زيادة تخلخل والمتخلخل اقبل لتاثير الحر والبرد ولهذا السبب قد يكون البرد من معارضة ريح باردة لبخار حار قريب من الارض فيجمعه

بحركته

بحركته جما ويجمد اجزاؤه ببرده *

(الثالث) ان البرد ان كان نازلا من سحب بعيدة فهي تكون صغيرة ومستديرة لذوبان زواياه بالاحتكاك في الجو واما الكبار وخصوصا التي لا استدارة فيها فهي التي تنزل من سحب قريبة *

(الرابع) انما يكثر المطر بارض الحبشة مع حرارتها لاندفاع الابخرة هنالك وانضغاطها بسبب الجبال المانعة من الرياح *

(الخامس) ان الامطار الصيفية في الاكثر حباتها كبار وتكون متبا عدة وفي الشتاء بالعكس لان الابخرة المتصاعدة في الصيف لا تخلو في الاكثر عن الارضية التي هي مادة الريح فتلك الرياح تصل بعض القطرات بالبعض فتكثر القطرات وتتباعد واما في الشتاء فيكون الهواء ساكنا فلا جرم لا تتصل القطرات وتكون متقارنة *

(السادس) الضباب ما كان منحدرا من العلو وخصوصا عقيب الامطار فهو ينذر بالصحو وما كان متصعدا الى فوق ولا يتحلل فهو ينذر بالمطر *

(السابع) ذكر بعضهم ان الثلج يكون على جميع الاقسام الا الخامس *

﴿ الفصل الثاني في مقدمات يحتاج اليها في معرفة الآثار الظاهرة على السحاب * وهي سبع ﴾

(المقدمة الاولى في بيان انعكاس الضوء) (انه اذا وقع) الضوء من جسم مضيء على جسم صقيل فانه ينعكس الضوء من الصقيل الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء من ذلك الصقيل بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة المضيء ويلزم هاهنا ان تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ولنبين ذلك بشكل هندسي(٢) فلتكن دائرة (ك ز) هي الشمس ودائرة

(٢) نمرة الشكل الثاني ١٢

(ح ط) موضع المرآة و خط (ا ب) شعاع الشمس *

(فنقول) انه لا شك انه ينعكس الشعاع من مرآة (ح ط) الى جسم (ل ج) اذا لم يكن بينهما حائل و لنفرض انه ينزل من خط (ا ب) وهو الشعاع خط عمودى على سطح مرآة (ح ط) وهو (س د) و يمكننا ان نصل بين نقطتي (ب د) ثم نخرج ذلك الخط على استقامة الى طرف المرآة وليكن ذلك الخط (ده) فيحصل هناك بالضرورة من (اب) وهو الخط الشعاعي ومن (هد) زاوية وايضا يحصل من (ب ج) وهو الشعاع المنعكس ومن (به) زاوية اخرى و هاتان الزاويتان بالضرورة متساويتان فزاوية (اب د) زاوية اتصال الشعاع وزاوية (ه ب ج) زاوية انعكاس الشعاع واما ان كان خط الشعاع عمودا على سطح المرآة مثل خط (ب) كان انعكاس الشعاع ايضاً على ذلك الخط *

(المقدمة الثانية) في بيان انعكاس البصر (الحال) في انعكاس البصر مثل الحال فى انعكاس الضوء فاذا فرضنا مرآة خرج اليها من وسط الحدقة خط مستقيم وفرضنا سطحا قام على المرآة بالطريق المذكور في المقدمة الاولى ارتسم لا محالة خط على سطح المرآة و يكون ذلك الخط مع الخط الخارج عن الحدقة محيطين بزاويتين فان كانت الزاوية قائمة كان انعكاس البصر ايضا الى الرائى وان لم تكن قائمة كانت التى تلى الرائى اقل من قائمة فاذا خرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خط آخر خرج الى خلاف جهة الرائى واحاط مع الخط المرتسم على المرآة بزاوية مثل الزاوية الاولى فكل شئ يقع على محاذاة خط الانعكاس في صوب امتداده فيراه للناظر فى المرآة و مالا يكون كذلك فلا يراه البتة *

(واما بيان) انهذه الخطوط والانعكاسات وهمية لاوجود لها في الخارج فذلك مما سيأتي في علم النفس ولكن الاحكام التى نحن في اعتبارها لاتختلف سواء كانت هذه الخطوط وهمية اوتكون وجودية •

(المقدمة الثالثة) ان المرآة اذا كانت صغيرة جدا لم تظهر فيها اشكال المرئيات لان الجسم لايمكن ان يرى متشكلا الاوهو بحيث يقسمه الحس فكيف يرى مشكلا ما لاينقسم فى الحس وان كانت مع صغرها مفردة فربما عجز البصر عن ادراك ما يؤديه من اللون ايضا واما اذا كثرت وتلاقت ادى كل واحد منها لونا ولم يؤد واحد منها الشكل فحصل من جملتها من تأدية اللون ما لو كانت متصلة متحدة لادت مع ذلك اللون والشكل •

(المقدمة الرابعة) ان المرآة اذا كانت ملونة فانها لاتؤدى الوان المرئيات كما هي بل تؤدي لونا متوسطا بين لون المرآة وبين لون ذلك المرئي مثل ان الكافور يرى فى الزجاج اخضر لاعلى بياضه •

(المقدمة الخامسة) انصور المرئيات غير منطبعة في المرايا والالكان لها مقر معلوم في المرآة ولما كانت تنتقل بانتقال الناظر فيها والمرئى ساكن بل ادراكها على سبيل الخيال ومعنى الخيال انيجد الحس المشترك شبح شئ مع صورة شئ آخر كما يجد صورة الانسان مع المرآة ثم لايكون لتلك الصورة انطباع حقيقي في مادة ذلك الشئ الثاني الذى يؤديها ويرى معها كما ان صورة الانسان غير منطبعة فى المرآة كما بيناه •

(المقدمة السادسة) اذا كان الصقيل مشفا فيرى ماوراءه مشفا بالفعل لم يكن ان يرى عليه هذا الخيال واذا رؤى عليه الخيال لم ير ماوراءه ولم يكن مشفا بالفعل حينئذ بالقياس الى ماوراءه وان كان وراء الجسم الشفاف جسم ذولون

يحدده ماوراءه ادى هذا الخيال وان لم يكن ماوراءه مايحدده نفذمنه البصر ولم يؤد « هذا الخيال »

(المقدمة السابعة) اذا كانت النسبة بين الرائى وبين اجزاء المرآة و بين المرئى واحدة وجب ان تكون الزوايا التى تحدث من خطوط متوهمة خارجة من البصر الى المرآة ومنها الى الشىء ذى الشبح زوايا متساوية من جميع الجهات فيكون مثل الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديرا فهذه جملة ما يحتاج اليها من المقدمات »

﴿ الفصل الثالث في الهالة » وفيه بحثان ﴾

(البحث الاول) زعم بعضهم ان سطح الغمام كرى بدليل انه متشاكل البعد عن الارض فاذا وقع عليه شعاع القمر حدث من الشعاع ومنه قطع مستديرة (وقال آخرون) ان الشعاع اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى على الماء فيحدث هناك موج مستدير مركزه المسقط ووسطه يكون كالمظلم لان الشعاع يخلل ما فى ذلك الموضع من الغمام وهذان القولان باطلان (اما اولا) فلان الهالة لو كانت كما قالوه لكان لها موضع معلوم من السحاب وليس كذلك بل يراها الذين تختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من السحاب (واما ثانيا) فليس ضوء القمر مما يختص بموضع من السحاب دون موضع (بل الحق) ان الهالة خيال وذلك لانه اذا توسط بين الرائى و بين القمر غيم رطب رقيق لطيف بحيث لا يستر القمر فالذى يقابل القمر من ذلك الغيم لا يستره ولا يرى ايضاً خيال القمر فيه فان الشىء اغا يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه واما الاجزاء التى لا تقابل القمر وكانت لطيفة رقيقة ادى كل واحد من تلك الاجزاء خيال القمر على الوجه الذى عرفت منى الخيال ولما كان

« ولم يو كل

كل واحد من تلك الاجزاء السحابية صغيرا لاجرم ما ادى شكل القمر بل ادى ضوءه فلا جرم ظهر الضوء فى كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يظهر الشكل فى شئ منها ولما كانت النسبة الحاصلة بين الرائى وبين كل واحد من تلك الاجزاء وبين المرئى واحدة لاجرم كان شكل الهالة دائرة *

(البحث الثانى) في احكامها وهى سبعة (الاول) ان الجزء الذى يقابل القمر في الغيم انما لا يرى لان قوة الشعاع الذى للكواكب تخفى حجم السحاب الذى لا يستره لان ذلك السحاب رقيق لطيف ويعرض للرقيق اللطيف ان لا يرى فى الضوء القوي الذى لا يستر به فيكون كأنه ليس موجودا مثل ما لا ترى الهيئات الخزفية فى الصحراء وان رؤى لم ير مضيئا بل اسود واذا لم ير اورؤى اسود تخيل كأن هناك خلاء (١) اوشيئا اسود (ويدل) على صحة ذلك ان السحابة الرقيقة التى تجتاز تحت القمر ترى كأنها ليست اوترى ضعيفة سوداء فاذا فارقت محاذاته رؤيت اثخن حجما *

(الثانى) ان النير اذا لم يكن على سمت الرأس وجب ان يكون السحاب ثخينا لان النير اذا كان منحرفا عن سمت الرأس كانت المرآة ايضا منحرفة ويكون الجانب الذي يلى الرأس من المرآة اقرب من الجانب الآخر فلو لم يكن السحاب ثخينا ووقعت الخطوط على ظاهر السحاب كان الخط المتصل بالجانب الاقرب اقصر من المتصل بالجانب الابعد وذلك يخل باستدارة هذا الخيال اما اذا كان السحاب ثخينا بعد الخط المتصل بالجانب الاقرب في عمق السحاب حتى يصير طوله مساويا لطول الخط المتصل بالجانب الآخر *

(الثالث) ان الهالة اكثر ما تتولد عند عدم الريح فلاجرم ان تخرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان ثخن السحاب حتى يطلب الهالة دلت على

(١) جبل ١٢

المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان تخرقت من جهة دلت على ريح يأتى من تلك الجهة *

(الرابع) اذا وجدت سحابتان بالصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى امكن ان تتولدهالة تحت هالة والتحتانية تكون اعظم من الفوقانية لانها اقرب فتكون تادتيها المرئى باجزاء ابعدمن الوسط حتى ان بعضهم ذكر انه رأى سبع هالات معا *

(الخامس) هالة الشمس وهى المسماة بالطفاوة نادرة جـدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد يوجد هذ النادر حكى الشيخ انه رأى حول الشمس هالة تامـة فى الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تتفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم *

(السادس) حكى الشيخ انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون وكان ذلك لان السحاب كان غليظا فشوش في اداء الضوء وعرض مايعرض للقوس مما سنذكره *

(السابع) الهالة قل ما ترى مكسورة بالافق لقرب النير من الارض لان خط البصر فى مثل هذه الهالة يصيب من السحاب في الاكثر عمقا كثيرا والهالة الشمسية فهى فى الاكثر انما ترى اذا كانت الشمس قريبة من وسط السماء وبالله التوفيق *

(الفصل الرابع فى قوس قزح)

﴿ الفصل الرابع فى قوس قزح * وفيه عشرة مباحث ﴾

(البحث الاول) عن سببه فنقول اذا وجدت في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية لطيفة شفافة صافية رشية وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر ثم كانت الشمس في الافق الآخر او قريبة من الافق فاذا ادبر

الانسان

الانسان على الشمس و نظر الى ذلك الهواء الكثير المائية فاجزاء الماء يكون كل واحد منها صقيلا و يكون وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس على ماعرفت وكل واحدمن تلك الاجزاءصغيرفلا يؤدى الشكل بل يؤدى الضوء و يكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس.

(البحث الثانى) زعم الشيخ انهذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب البتةلانى شاهدت في البلاد الجبلية مرارا كثيرة سحابا يتولد معمثله هذا الاثرفكان ذلك السحاب مشرفا شاهقا و جهته حيث جهة الجبل فظهر الاثر فوقع البصراول ماوقع على ذروة القوس وتخيلت انه في ذلك السحاب فلماتأملت اسافله كان قائما فيمابيننا وبين الجبل قياما في الجو وانه لولا الجبل لكان يتوهمانه في السحاب الكدر ورأيت القوس مرة اخرى وهى مرتسمة في الجو المضى قدام الجبل الا ان ذلك الجو كان رطبا مائيا وقد توارت منى هذه التجربة فظهر لى ان السحاب الكدر ليس يصلح ان يكون مرآة البتة لهذا الخيال وانما ينعكس البصر فيه عن هواء رطب منتشر فيه اجزاء صغار من الماء مشفة صافية كالرش.

(البحث الثالث) انهذا الهواء الرشي اذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مرآة و ذلك كالبلورة فانها اذا سترت من الجانب الآخر صارت مرآة فى الجهة التى تليك وان لم تستر لم تكن مرآة فيجب ان يكون وراء هذا الهواء الرطب شئ لايشف اماجبل اوسحاب مظلم حتى يؤدى هذا الخيال.

(البحث الرابع) عن الوان القوس والغالب ان يكون لهذا القوس ثلاثة الوان و علل بعضهم ذلك بان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس وانعكاس

البصر يكون اقوى فترى حمرة ناصعة والناحية السفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة فى سواد وهو الارجوانى ثم يتولد فيما بينهما لون كرانى مركب من اشراق حمرة الفوقانى وكدرة ظلمة السفلانى *

(وزيف الشيخ) هذه العلة من وجهين (الاول) ان هذه العلة تقتضى ان يكون الاقرب ناصع الحمرة ثم لايزال كذلك على التدريج يضرب الى الارجوانية فيكون طرفه الآخر ارجوانيا فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه متشابه الارجوانية وبعضه متشابه الكرانية فهو بعيد (الثانى) ان تولد الكرانى بين الارجوانى والاحمر الناصع بعيد لان الكرانى لامناسبة له مع واحد منهما لان تولد الكرانى من الاصفر والاسود *

(البحث الخامس) عن علة استدارة هذا القوس وهى ان الاجزاء التى ينعكس عنها شعاع البصر وقعت بحيث لو انا جعلنا الشمس مركز دائرة كان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء فان كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الافق وهو المحور فيكون حينئذ سطح الافق يقسم المنطقة بنصفين ويرى القوس نصف دائرة فان ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور وصار الظاهر من المنطقة الموهومة اقل من نصف دائرة حتى اذا ارتفعت الشمس ارتفاعا كثيرا لم يكن قوس واما اذا كان ارتفاعها الى حد كان قوسا *

(البحث السادس) ان هذا القوس فى اي اوقات النهار يظهر لما عرفت ان القوس لايظهر عندما يعظم ارتفاع الشمس علمت انه يجوز ان يحدث القوس فى بعض البلاد فى الشتاء عند انتصاف النهار ولا يحدث في الصيف لقلة ارتفاع الشمس في انصاف نهار الشتاء وكثرته في انصاف نهار الصيف *

(البحث

(البحث السابع) انه هل يمكن ان يشاهد تمام هذا القوس من الدائرة (حكى الشيخ) ايضا عن نفسه انه رأى بجبل بين آبيوردوطوس وهو مشرف جداً وكان قد اطبق غيم عظيم غامر دون قلة الجبل بمسافة يعتد بها لكن الهواء الذي فوق الغيم كان رشيا وكانت قد ظهرت هذه القوس على الغمام (قال) ونحن ننزل عنه الى الغمام فنرى هذا الجبل فيما بيننا وبين الغمام المتراكم متشبجا على السحاب منثلم الاستدارة لضيق الجبل لا ينقص عن الدائرة الاقدر ما يكسره الجبل وكنا كلما امعنا في النزول صغر قدره ونقص قطره حتى صار دائرة صغيرة جدا لان قربها منا وبعد الشمس عنها كان يزيد فكان يصير المخروط البصري اصغر فلما قربنا من السحاب وكدنا ان نخوض فيه اضمحل ولم يتخيل بعد (وهذه التجربة) دلت على امور ثلاثة (احدها) انه يجوز ان يشاهد تمام هذا القوس (وثانيها) ان القوس قد تحدث عند ما تكون الشمس في غاية الارتفاع (وثالثها) ان مرآة القوس هي الهواء الرشي لا السحاب.

(البحث الثامن) ان هذه القوس كلما كانت اكبر من نصف دائرة كانت من دائرة اصغر وكلما كانت اصغر من نصف الدائرة كانت من دائرة اكبر وفي الحالة الاولى تكون اقوم على الافق وفي الحالة الثانية تكون زاويتها عند الافق اشد انفراجا لان الشمس كلما كانت اكبر ارتفاعا كان مركز هذه الدائرة اكثر انخفاضا فكانت الزاوية الحادثة على الافق اكثر انفراجا.

(البحث التاسع) ان قوس قزح كيف ترى من شعاع السراج (حكى الشيخ) انه رأى هذا الشكل منطبعا تمام الانطباع في حائط الحمام لا على سبيل الخيال وكان السبب فيه ان الشعاع وقع على حام السكوة فنفذ في الرش المطلوعته

هواء الحمام ووقع على حائط الحمام ثم انعكس عنه في الهواء الرشي الى الحائط الآخر الوان قوس مستقرة غير زائلة عن موضعها بانتقال الناظر (وهذا يدل) على ان مرآة هذا القوس هو الهواء الرشي لا السحاب *

(البحث العاشر) ان القمر قد يحدث قوساً خياليا لا يكون له الوان لان الضوء الليلي اضعف من النهاري فيكون خيال ضوء القمر في السحاب اضوء من لون السحاب في الليل فلا جرم يرى ابيض واما خيال ضوء الشمس عن شيء بعيد منها فيكون اقل ضوأ من ضوء النهار فيرى ملونا لاشد بد الاشراق. ولذلك ترى النار في النهار حمراء ارجوانية منكسرة النور وترى في الليل بيضاء نيرة بسبب غيبة الشمس *

(واذا عرفت ذلك فنقول) هذا القوس الليلية نادرة جدا فانها لا توجد الا عند اشتداد نور النير وذلك في القمر عند بدره فان الاشياء الضعيفة النور لا ينعكس عنها ضوؤها انعكاسا يظهر ولا بد ايضا من ان يكون الجو شديد الاستعداد فانه ان كان قاصرا لم يؤد خيال ما يكون بالفاق كيفيته ولندور اجتماع هذه الاسباب كلها كانت هذه القوس نادرة *

﴿ الفصل الخامس في الشميسات ﴾

(الفصل الخامس في الشميسات)

(ان لها) اسبابا ثلاثة (احدها) ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف مندمج الاجزاء صقيل فيقبل في ذاته ضوء الشمس قبول الجرم الكثيف للضوء كما في القمر *

(وثانيها) ان لا يقبل ضوء الشمس ولكنه يكون مؤديا لخيال الشمس لان المرآة الكبيرة كما يؤدي اللون يؤدي الشكل ايضا *

(وثالثها) ان البخار اللزج اذا تصاعد وتشكل بشكل الاستدارة على ما هو

طبيعة الاجسام الرطبة فى الهواء وبلغ في صعوده الى كرة النار اشتعلت النار فيه وهو مستدير الشكل فلاجرم يكون شكله شكل الشمس وربما كانت المادة كثيفة فتبقى اياما وليالى بل شهورا وربما وصل الى الموضع الذى يتحرك عليه بتبعية الفلك فهو ايضا يتحرك على الاستدارة •

(واعترض بعضهم) على هذا الوجه فقال هذه المادة التى اشتعلت النار فيها اما ان تكون لطيفة او كثيفة فان كانت لطيفة فاما ان يقال بانها لاتزال تستمد من الارض مدة بقائها استمداد المصباح من الدهن واما ان تكون منقطعة الاستمداد من الارض والاول باطل لثلاثة اوجه (اما اولا) فلانها انما تستمد من موضع واحد من الارض فاذا تحركت بحركة الفلك فقد زالت عن مسامتة ذلك الموضع فلا تستمد منه (واما ثانيا) فلان انتهاء الاشتعال الى المواد المتصاعدة اولى من تصاعد المادة الى ذلك الموضع (واما ثالثا) فلان الابخرة المتصاعدة لايجب تصاعدها الى موضع واحد بعينه بل يذهب يمنة ويسرة فكان يجب ان لايرى ذلك الاثر على شكل واحد (واما ان كانت المادة) لطيفة وكانت منقطعة الاستمداد من الارض فانه يجب ان تشتعل و تنطفي عن قريب كما في الكواكب المستضيئة (واما ان كانت المادة) كثيفة مندمجة الاجزاء و لكنها فانها تكون مشكلة بشكل واحد فلا جرم لايذهب الاشتعال يمنة ويسرة ولاندماج اجزائها بقى الاشتعال فيها مدة (فهذا ايضاً) كلام باطل لان المادة التى تكون كذلك استحال وقوفها في الهواء لثقلها بل كان يجب ان تسقط على الارض (والجواب عنه) انا بينا ان مكان المركب مكان الغالب من اجزائه وقد بينا ان الدخان لايوجد وحده صرفا بل لابد وان يخالطه شئ من البخار فليس ببعيد ان تختلط بتلك

المادة اجزاء هوائية كثيرة واجزاء قليلة نارية بحيث يكون العنصران الخفيفان غالبين على الثقيلين ثم يستحكم ذلك الامتزاج لشدة خلخلة تلك الاجزاء وتحصل في ذلك المركب دهنية بحيث تصلح لان تشتعل النار فيه فذلك الممتزج يبقى في الهواء لاجل ان الجوهر الخفيف فيه اكثر من الجوهر الثقيل ويدوم اشتعال النار مدة لاستحكام امتزاج تلك الاجزاء وقوة تركيبها واذا كان ذلك محتملا لم يمكن انكاره ومنعه (ثم ان هذا المعترض) لما قدح في هذه الوجوه بما ذكرنا زعم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية اوقوى روحانية اقتضت وجودها .

(ونحن نقول) ان هذه الوجوه التي ذكرناها لاتنافي هذا الوجه وهو في المثال كالصحة والمرض فانهما يوجدان تارة باسباب ارضية عنصرية وتارة باتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية وليس في اسنادهما الى احد النوعين مايبطل اسنادهما الى النوع الآخر فكذلك هاهنا (ومما يؤكد) الظن بصحة هذا الوجه ان الحكماء من اصحاب التجارب شهدوا بان حدوث امثال هذه الحوادث في الجو دال على حدوث حوادث في الارض ولولا ان حدوثهما مستند الى الاتصالات الفلكية لم يستمر هذا الاستدلال .

﴿ الفصل السادس في النيازك والعصي ﴾

(الفصل السادس في النيازك والعصي)

(اما النيازك) فانها خيالات في لون قوس قزح الا انها تكون في جنبة الشمس يمنة ويسرة لاتحتها ولا امامها وسبب استقامتها انها اما ان تكون قطعا صغارا من دوائر كبار رؤيت مستقيمة واما لان مقام الناظر بحيث يرى المتحدب مستقيما وهذه قل ما تكون عند كون الشمس في نصف النهار بل عند الطلوع والغروب لان الشمس في هذا الوقت تخال السحاب الرقيق

في

في الاكثر وهذه الآثار تدل على المطر لانها تدل على وفور ابخرة رطبة والتحقيق فيه ما ذكرناه في الفصل الذي مضى وبالله التوفيق *

(القسم الثاني فيما يتكون من الدخان فوق الارض * وفيه سبعة فصول)

﴿ الفصل الاول في الرعد والبرق ﴾

(قد عرفناك) الفرق بين البخار والدخان وانه لا يوجد بخار خالص ولا دخان خالص بل هما في اكثر الامر يصعدان معا فاذا ارتفع بخار مخلوط بدخان ارتفاعا يصل الى الطبقة الباردة من الهواء حتى يتكاثف وينعقد سحابا فلا محالة يحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فذلك الدخان اما ان يبقى حارا او يصير باردا فان بقي حارا قصد العلو ومزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل من ذلك التمزيق الرعد وان صار باردا تثاقل وقصد السفل ومزق السحاب فحصل الرعد ولان هذا الدخان شيء لطيف وفيه مائية وارضية عملت فيه الحرارة والحركة والخلخلة الممازجة عملا قرب مزاجه من الدهنية فهو لا محالة يشتعل بادنى سبب فكيف بالحركة الشديدة والمحاكة القوية ويؤكد ذلك ما يحدث من الاضواء والالتهابات عند امرار اليد على الاشياء السود في الليل مع كثافتها فكيف مع الشيء اللطيف واذا كان كذلك اشتعلت تلك الادخنة من شدة محاكتها عند شدة تمزيقها للسحاب وذلك هو البرق وربما كان البرق سببا للرعد فان الدخان المشتعل ينطفي في السحاب فتسمع لانطفائه اصوات كما انا اذا اطفأنا النار بين ايدينا حدث صوت *

(واعلم) ان حدوث البرق والرعد معا الا ان البرق يرى في الحال والرعد يسمع بعد زمان لان الابصار لا يحتاج الا الى محاذاة البصر للمبصر من غير حجاب وذلك مما لا حاجة فيه الى الزمان واما السماع فهو انما يحصل بوصول تموج

الهواء الى الصماخ و ذلك يستدعي زمانا *

﴿ الفصل الثاني في الصاعقة ﴾

(الدخان) الذي يخرج من السحاب الى اسفل اما لثقله واستحصافه او لمانع يمنع من صعوده اذا وصل الى الارض فربما كان في غاية السخونة وربما كان لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى فيه منه اثر سواد و يذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة المندمجة مثل ما يذيب الضباب المنصب على الترس من الفضة والنحاس ولا يحرق الترس بل ربما يسوده وكذلك فقد يذيب الذهب في الصرة ولا يحرقها الا ما يحترق من الذوب وربما كان كثيفا غليظا فلا يصل الى شيء الا ويحرقه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات وربما كان جرم الصاعقة دقيقا جدا مثل السيف فاذا وصل الى شيء قطعه بنصفين ولا تكون مقدار الانفراج الا قليلا (ويحكى) ان صبيا كان نائما في صحراء فاصابت الصاعقة ساقيه فسقط الرجلان عنه ولم يخرج عنه الدم لحصول الكي من حرارة الصاعقة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض المواضع ﴾

(اذا اصاب) المطر بعض البقاع التي تكون فيها لزوجة دهنية تصعدت من تلك البقاع ابخرة دسمة لطيفة فتشتعل من ادنى سبب شمسي او برقي او من انوار الكواكب فترى على وجه الارض شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به للطفها ويكون حالها كحال النار التي تشتعل في بخار شراب مجعول فيه الملح والنوشادر اذا وضعت الفتيلة في خمر تبخر ثم قرب من بخاره سراج فانه يشتعل ويبقى اشتعاله مدة بقاء البخار على ان الابخرة المطرية تكون الطف وارق كثيرا *

﴿ الفصل

(الفصل الثاني في الصاعقة) (الفصل الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض المواضع)

(الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها)

﴿ الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها ﴾

(ان الدخان) اذا وصل الى حيز النار وانقطع اتصاله عن الارض اشتعل واذا اشتعل فربما يبقى فيه الاشتعال فرؤى كأن كوكباً يقذف به وربما لم يشتعل بل احترق ويثبت فيه الاحتراق وبقى على صورة ذابة اوذنب اوكوكب اوحية اوحيوان له قرون وربما بقى ذلك اشهراً على ما حكاه الشيخ وقد تكون الادخنة الصاعدة غليظة فرؤيت العلامات الهائلة الحمر والسود وربما اشتعل وكان غليظا ممتدا فثبت فيه الاشتعال فرؤى مثل كوكب دوار يشبه النار الدائرة بدوران الفلك وكان ذباله وربما كان عريضا فرؤى كأنه لحية لكوكب وربما كانت المادة غليظة فاذا اشتعلت النار فيها ظهرت الحمرة فرؤيت كالجمر وربما كانت المادة اغلظ من ذلك فرؤيت سوداء على شكل الفحم او كأنه ثقبة ومنفذه خال وربما حيث الادخنة في برد الهواء لتماقب المذكور فانضغطت مشتعلة *

(الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانطفائها)

﴿ الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانطفائها ﴾

(انا نحتاج) الى بيان ذلك لنبتنى عليه اموراً نحتاج الى شرحها في هذا الباب (فنقول) يجب ان يعلم ان النار المشتعلة ليست نارا واحدة بالمدد باقية بل كل نار تفرض فانها تبطل وتتجدد نار اخرى على الاتصال لان كل نار تحصل فانها تتحرك بطبعها الى فوق فيلحقها من البرد ما يبطلها *

(واما الانطفاء) فهو على وجهين (احدهما) ما يكون بسبب قوة النار فانها اذا احالت المادة احالة تامة الى النارية صار الكل نارا وقد عرفت ان النار البسيطة لا ضوء لها بل هى شفافة فحينئذ يزول الضوء عنها *

(وثانيهما) ما يكون بسبب ضعف النار وذلك عند ما يعرض لها شي

بارد يطفيها *

(واذا عرفت ذلك فنقول) انطفاء النار في الجو العالي يكون من القسم الاول واما في حيزنا هذا فانه يكون من القسم الثاني ويظهر لك من هذا ان انطفاء الكواكب المنقضة لاعالة يكون من القسم الاول *

﴿الفصل السادس في الحريق﴾

(اذا ارتفع) عن الارض بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله من الارض فاذا وصل الى حيز النار اشتعلت النار فيه ثم لاتزال النار تسري سفلا وترى في هذه الحالة كأن تنينا شعلا تنزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض احترقت تلك المادة بالكلية وكل ما يقرب منها وسبيل ذلك كسبيل السراج المنطفي اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من المنطفي بالمشتعل فانحدر اللهيب الى فتيلة المنطفي فاشتعلها بالسرعة *

﴿الفصل السابع في حد الريح وكيفية تولدها وفيه ثمانية مباحث﴾

(البحث الاول) قيل انه يجب ان تحد الريح بانها متحركة هي هي لا بانها هواء متحرك وقد جاء ذلك في كلام ارسطو (والذي يمكن ان يقال) في ذلك ان الهواء مادة الريح وموضوعها ومادة الشيء لايجوز وضعها مكان الجنس *

(ثم نقول) الرياح انما تتولد عن الدخان وليس الدخان كله هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار بل كل جسم ارضي يرتفع بتصعيد الحرارة سواء كانت الحرارة حرارة النار او حرارة الشمس فهو دخان وتولد الرياح عن الادخنة على وجهين الاول اكثري والثاني اقلي *

(اما الاكثري) فهو انه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق فمند وصولها

الى

الى الطبقة الباردة اما ان ينكسر حرها ببرد ذلك الهواء اولا ينكسر فان انكسر فلا محالة يثقل وينزل فيحصل من نزولها تموج الهواء فتحدث الريح وان لم تنكسر برودة تلك الطبقة من الهواء فلا بد وان تتصاعد الى ان يصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك وحينئذ لا تتمكن من الصعود بسبب حركة النار فترجع تلك الادخنة وتصير ريحا *

(فان قيل) لو كان اندفاع هذه الادخنة بسبب حركة الهواء العالى لما كانت حركتها الى اسفل بل الى جهة حركة الهواء العالى *

(فالجواب عنه) من وجهين (احدهما) انه ربما اوجبت هيئة صعود تلك الادخنة وهيئة لحوق المادة بها ان تتحرك الى خلاف جهة المتحرك المانع كالسهم يصيب جسما متحركا فيعطفه تارة الى جهة ان كان للعاوق كالقسر على صرف المتحرك عن متوجهه يقدر ايضا على صرفه الى جهة حركة نفسه وتارة الى خلاف تلك الجهة اذا كان المعاوق يقدر على الحبس ولا تقدر على الصرف *

(وثانيهما) انه ربما كان صعود بعض الادخنة من تحت مانعا للادخنة النازلة من فوق ان يستقل ذلك فلاجل ذلك يتحرك الى سائر الجوانب *

(واعترض) بعض اهل التحقيق على هذه العلة بوجهين (اما الاول) فقال ان الاجزاء الدخانية ارضية فهى اثقل من الاجزاء البخارية المائية ثم ان البخار لما برد نزل على الخط المستقيم مطرا فالدخان لما برد فلماذا لم يعد على الخط المستقيم بل ذهب عنة ويسرة وصار ريحا *

(واما الثانى) فان حركة تلك الاجزاء الى اسفل طبيعية وحركتها عنة ويسرة غير طبيعية والحركة الطبيعية اقوى من الغير الطبيعية وان لم تكن اقوى فلا اقل

من المساواة ثم ان الريح عند ما تحرك يمنة و يسرة ربما تقوى على قلع الاشجار وهدم الجدار فتلك الاجزاء الدخانية عند ما تحركت بالحركة الطبيعية التي لها وهي الحركة الى السفل وجب ان تهدم السقف ولكنا نرى الغبار الكثير ينزل من السماء ويسقط على السقف فلا نحس بنزوله فضلا عن ان يهدمه فثبت بطلان هذه العلة .

(والجواب) اما عن الاول فلان الاجزاء الثقيلة اذا كانت صغيرة جدا لم تكن قوية على خرق الهواء والنزول الى السفل على الخط المستقيم والاجزاء البخارية مادامت متصغرة جدا فانها لا تنزل بل اذا تكاثفت واجتمعت واتصل البعض بالبعض حتى صار للمجموع قدر يقوى على خرق الهواء فحينئذ تنزل واما الاجزاء الدخانية فانها يبسها لا يتصل البعض منها بالبعض فلا يحصل فيه من الاجزاء ما يكون قويا على خرق الهواء والنزول الى اسفل فظهر الفرق بين البخار والدخان .

(واما الثاني) فجوابه ان الادخنة الكثيرة اذا تصعدت ثم تراجعت لمانع من الموانع المذكورة كان كل جزء متأخر يطرد الجزء المتقدم لكثرة الامداد المتلاحقة الحاصلة بتصعيد الشمس فحينئذ يحصل من دفع البعض للبعض شبه الماء النازل من العلو الى السفل فلا جرم بلغت تلك الحركة في القوة الى حيث تقوى على قلع الاشجار وهدم الجدران واما الغبار الساقط على الارض فلا يكون خلفه مواد دفاعة الى السفل فلا جرم لا يكون سقوطه على الارض موجبا لشيء من ذلك فاندفعت هذه الشكوك .

(واما الاقل) فهو ان الادخنة قبل وصولها الى كرة النار والى الطبقة الباردة من الهواء تنصرف الى الجهة ما انصرافا قويا اما لان لها منفذا ممعوجا في الصعود

و اما الرياح هابة قوية فوقها فتمنع عن الصعود فتسقط الى بعض الجهات فتحدث الريح (ومن اسباب الريح) ان يعظم مقدار جانب منه فيتحرك ولكن ذلك نادر جدا لانه كثيرا ماتهب الرياح من جهات مقابلة للجهات المتبخرة التي تكون من خلخلة الشمس *

(البحث الثاني) ان الريح والمطر متمانعان في الاكثر ومتعاونان في الاقل اما التمانع فلان السنة التي يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس وعلة هذه الممانعة اما من جانب الريح فلانها في الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها واما من جانب المطر فلانه يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا تتمكن من الصعود وهذه الممانعة تدل على ان مادة الرياح غير مادة المطر التي هي البخار الرطب (واما التعاون) فامامن جانب المطر فلانه يبل الارض فيعدها لان يتصعد منها دخان فان الرطوبة تعين على تصعيد اليابس وتحليله واما من جانب الريح فلانه اما ان تجمع السحاب او يهرب منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف *

(البحث الثالث) في تفسير الرياح السحابية قد يراد بها الرياح المولدة للسحاب وقد يراد بها الرياح المنفصلة عن السحاب *

(البحث الرابع) في الزوبعة انها عبارة عن ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة وقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة (اما الهابطة) فسببها انه اذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول فعارضتها في طريق نزولها قطعة من السحاب وصدمتها مع انه يدفعها من الفوق سائر الرياح فيبقى ذلك الجزء بين دفع مافوقه الى اسفل ودفع السحابة التي تحته الى العلو فيعرض من الدفعين المتمانعين ان يستدير وربما زادها تموج المنافذ تلويا كما يعرض للشعران تجعد

بسبب التواء مسامه *

(واما الصاعدة) فهي ان المادة الريحية اذا وصلت الى الارض وقرعتها قرعا عنيفا ثم انثنت فلقيتها ريح اخرى من جهتها فلوتها وقد يحدث ايضاً من تلاقي ريحين شديدتين وربما بلغت قوة الزوبعة الى حيث تقلع الاشجار وتختطف المراكب من البحر وعلامة الزوبعة النازلة ان تكون لفائفها تصعد وتنزل معا كالراقص وعلامة الصاعدة ان لا يرى للفائفها الا الصعود ويشبه ان يكون حدوث الزوبعة ايضاً من شكل سماوي واتصال فلكي يقتضي ذلك *

(واعلم) انه ربما اشتمل دور الزوبعة على بخار مشتمل قوى فترى كان نارا تدور والزوابع العظام تكون من هذه *

(البحث الخامس) في مهاب الرياح واساميها (قال الشيخ) مهاب الرياح اثنا عشر لان الافق يتحدد باثني عشر حدا ثلاثة مشرقية وثلاثة مغربية وثلاثة شمالية وثلاثة جنوبية اما المشرقية (فاحدها) مشرق الاعتدال (وثانيها) مشرق الصيف وهو مطلع نقطة رأس السرطان (وثالثها) مشرق الشتاء وهو مطلع نقطة رأس الجدي وتقابلها مغاربها ثلاثة اما النقطة الشمالية والجنوبية فاحداها نقطة تقاطع خط نصف النهار والافق والاخريان نقطتا تقاطع الافق دائرتين موازيتين لدائرة نصف النهار من جنبيه مماستين لدائرتين الدائمتى الظهور والخفاء من غير قطع *

(هذا ما قاله الشيخ) وعندى ان تحديد المهاب الشمالية والجنوبية بما قاله ليس بجيد وذلك لانه اما ان تكون البلدة بحيث يكون معدل النهار على سمت رؤس اهلها اولا يكون فان كان وجب ان يكون قطباه على الافق ولا يكون هناك شيء من الدوائر ابدية الظهور ولا ابدية الخفاء فلا تحصل هناك هذه المهاب

واما

واما اذا لم يكن على سمت الرأس فهاهنا تفصيل لابد من ذكره (وهوان) مقدار ميل معدل النهار عن سمت الرأس لابد وان يكون مساويا لمقدار ارتفاع القطب ومقدار ارتفاع القطب بعينه نصف قطر الدائرة الابدية الظهور ونصف قطر هذه الدائرة هو مقدار مابين مهب الشمال وبين المهبين الآخرين اللذين على جنبيه بتقدير ان يكون ماقاله الشيخ في تحديد هذه المهاب حقا فيلزم من ذلك ان يكون مابين مهب الشمال وبين المهبين الآخرين مساويا لميل معدل النهار عن سمت الرأس لكن مقدار هذا الميل يختلف باختلاف البلدان فيلزم ان لا يكون لهذين المهبين نقطتان معينتان بل تكون هذه المهاب الاربعة في كل بلدة موضعا آخر.

(بل نقول) البلدة التي عرضها مثل تمام الميل تكون الدائرة الابدية الظهور فيها هي المرتسمة من مدار رأس السرطان وهناك تكون الدائرتان الموازيتان لنصف النهار الماستان لهذه الدائرة الابدية الظهور انما تقطعان الافق على مدار رأس السرطان والجدي (والشيخ) قد جعل هذه النقط هي المهاب الاربع المشرقية والمغربية فتكون هناك المهاب المشرقية والمغربية هي المهاب الشمالية والجنوبية بل يلزم انه متى كان عرض البلدة اكثر من تمام الميل ان يكون المهب الشمالي اقرب الى مهب مشرق الاعتدال من مهب مشرق الصيف الى مشرق الاعتدال وكل ذلك باطل. واما اذا كان عرض البلدة تسعين درجة فان الفلك هناك يكون متحركا حركة رحوية وكان احد النصفين منه بعينه ظاهرا ابدا والنصف الثاني خفيا ابدا ولا يفرض فيه التحديد المذكور فثبت انه لا يجوز تحديد مهاب الرياح الشمالية والجنوبية بما ذكره.

(والحق) ان الرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم فالمهاب على هذا

التقدير غير محصورة الا انهم حصروها في النقط الاربع التي تقسم الفلك بارباع متساوية وجعلوها اصول الرياح *

(ثم انهم) قسموا كل ربع بثلاثة اقسام متساوية حتى صار الافق منقسما باثني عشر قسما متساويا و جعلوا لكل واحد من تلك النقط مهبا و احدا فلنذكر الآن اسامى هذه المهاب بالعربية وهم يسمون ما عدا المشرقية والمغربية والشمالية والجنوبية نكباء ثم انهم يخصون كل واحد بعينه باسم على حدة فالذى بين المشرقية وهى المسماة بالصبا وبين الشمالية اثنان فالاول وهو الذى يلى المشرقية وهو المسع والثانى مايلى الشمالية وهو النسع والمنسع و اما الذي بين الشمالية وبين المغربية وهى الدبور و الذى يلى الشمالية هى الجربياء و الذى يلى المغربية هى محوة و الذى هو بين المغربية و الجنوبية وهى الدبور فمايلى المغربية هو الحرجوج ومايلى الجنوب هو الهيف والذى بين الجنوبية والمشرقية وهو الجنوب فالذى يلى الجنوبية هو النعامى و الذى يلى المشرقية هو الازيب *

(البحث السادس) في البحث عن احكام هذه الرياح * ابرد الرياح هى الشمالية لان ناحية الشمال منا باردة وفيها جبال و ثلوج كثيرة و اسخنها الجنوبية لمرورها بالمواضع الحارة وهى ايضا كدرة رطبة لمايخالطها من ابخرة البحار فان اكثر البحار جنوبية عنا هذا في الاكثر ويجوز ان تهب رياح شمالية تلقى اكثر البرارى الحارة والبحار فتكون حينئذ حارة رطبة وان تهب رياح من نواح جنوبية قريبة من مياه باردة فتكون باردة ولكن الحكم الاول اغلب واما الرياح المشرقية و المغربية فهى قريبة الى الاعتدال و اختلافها انما يكون بسبب اختلاف البلدان و بسبب البحار والجبال اوبسبب

مسامتات

مسامتات الكواكب *

(البحث السابع) في كيفية هبوبها الرياح المتضادة قل ما يتفق لها الهبوب لان السبب الفاعل للرياح هو الشمس ولا تكون مائلة في وقت واحد الى جهتين فان اتفق ذلك لا بسبب الفاعل بل بسبب المنفعل حدثت الزوبعة والرياح المتضادة قد تتعاون على فعل واحد مثل ما اذا كان احدهما من مشرق الصيف والآخر من مغرب الشتاء فانهما ترطبان الهواء هذا الشمالية وذلك المغربية البحرية وقد يتفق للريح الواحدة ان تضاد اولها آخرها مثل ريح المشرق الشتوية فانها تحدث اولا يبسا لان الشمس في اول شروقها تجفف الرطوبة المجتمعة ليلا ثم انها بعد طلوعها تحلل البخارات فتزيد الريح رطوبة *

(البحث الثامن) في وقت هبوب هذه الرياح * ان من شان الرياح الاثنى عشر ان تهب كل واحدة منها عند ميل الشمس الى جهتها و لكن ليس في اول ما يصل اليها وخصوصا الشمالية و الجنوبية فانها لا تهب كما توافي الشمس ناحيتها لان الشمس لا تقدر على ان تحلل الجامد من الرطوبات الى البخار بسرعة في اول وصولها و خصوصاً الجنوبية التي تهب لا من القطب بل من دون البحر و من الارض اليابسة لان اليابس ابطأ انحلالا فكذلك هذه الرياح تتأخر قريبا من شهرين وتسمى هذه الرياح التي تهب البيضاء لانها تحدث الصحو ولان من خاصيتها ان تحبل الدجاج من غير سفاد وهذه الرياح التي تهب مع حركة الشمس تسمى الحيوانية * واذ قد تكلمنا على الامور التي تحدث فوق الارض من غير تركيب العناصر بل من استحالتها فلنتكلم فيما يحدث على وجه الارض و تحتها لا بالتركيب بل بالاستحالة *

﴿ القسم الثالث فيما يحدث على وجه الارض وما تحتها بغير تركيب * و فيه خمسة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العامر من الارض على الماء ﴾

(قد عرفت) ان الموضع الطبيعي للارض هو وسط الفلك فانها بطبعها راسبة تحت الماء و كان من الواجب ان يكون البحر محيطا بها من كل الجوانب ولكن لما حصل في جانب من الارض تلال وجبال ومواضع عالية مشرفة وفي جانب آخر وهدات واغوار ومواضع عميقة بالاسباب التى سنذكرها بعد ذلك في تكون الجبال و كان من طبع الماء ان يسيل من المواضع العالية الى المواضع الغائرة العميقة لاجرم انكشف الجانب المشرق من الارض و سال البحر الى الجوانب العميقة منها وللكواكب تاثيرات ايضا في ذلك بحسب المسامتات التى تتبدل عند حركاتها و خصوصا الثوابت و الاوجات و الحضيضات المتغيرة في امكنتها فيشبه أن تكون هذه اسبابا عظاما في احداث المائية في جهة ونقلها اليها وابطال المائية عن جهة و نقلها عنها واما السبب الغائي في ذلك فهو ان يكون للحيوانات الارضية التى لا تعيش الا باستنشاق الهواء مكان *

﴿ الفصل الثانى في قدر ما انكشف من الارض ﴾

(ان اصحاب) الرصد وجدوا طول البر نصف دور الارض وعرضه احد ربع دور الارض الى ناحية الشمال حتى يكون الربع الشمالي مكشوفا واما الارباع الباقية فلم يقم دليل على كونها مغمورة في الماء ولكن الاشبه ذلك اذ الماء اكثر من الارض اضعافا لان كل عنصر يجب ان يكون بحيث لو استحال بكليته الى عنصر آخر لكان مثله والماء يتصغر حجمه عند الاستحالة ارضا ومع ذلك فلو كان في بعض المواضع من الارباع الثلاثة عمارة كانت عمارة قليلة لا يعتد

بها

يها واما تحت القطبين فلا يمكن ان يكون هناك عمارة اصلا لاشتداد البرد *

﴿ الفصل الثالث في امزجة البلدان * وفيه اربعة مباحث ﴾

(البحث الاول) الذي عليه اكثر المشائين وجمهور المنجمين ان كرة الارض مقسومة بخمسة اقسام تفصلها دوائر موازية لمعدل النهار فمن ذلك دائرتان تفصلان الخراب من العالم بسبب القرب من القطب وشدة البرد احداهما شمالية والاخرى جنوبية وهاتان تفصلان من الارض قطعتين طبليتين تحيط بكل واحدة منهما طائفة من محيط الكرة وسطح مستقيم والحد المشترك بينهما دائرة واما الحدين الخراب من جهة الحر وبين المعمور فهو الذي على خط الاستواء وهو محدود بدائرتين جنوبية وشمالية يليهما من جهة القطبين موضعان هما معتدلان فيكون ثلاثة قطوع دفية يحيط بكل واحدة منها من الجانبين سطحا دائرتين ويصل بينهما سطح دفي لكن السطحين المحيطين بالدفين المعتدلين غير متساويين بل الذي يلي القطب اصغر واما سطحا دفي الارض المحترقة فتساويان والشكل هذا(١) وعلى هذا التقدير يكون خط الاستواء اسخن المواضع (واما الشيخ) فانه زعم انه اشد المواضع اعتدالا في الحر والبرد واكثر تشابها في هذه الاحوال *

(البحث الثاني) في تحقيق مقدمة تبتنى عليها هذه المسئلة وهي ان شدة تسخن الشيء قد تكون لقوة المسخن وقد تكون لدوام اسخانه وان كان ضعيفا وقد يكون تاثير الضعيف اقوى من تاثير القوى اذا كان تاثير الضعيف ادوم ويدل عليه امور انية وامور لمية *

(اما الانية) فخمسة (الاول) ان تسخين الشمس عند كونها في السرطان اضعف من تسخينها عند كونها في الاسد مع ان قربها من سمت الرأس عند

(١) ثمرة الشكل الثالث ١٢

ماتكون في السرطان اشدوماذلك الالانها حين ما تكون في الاسد تكون مدة تسخينها اطول *

(الثاني) ان الحر عندكون الشمس في الاسد والسنبلة أقوى منه عندكونها في الجوزاء والثور مع ان البعدين للمسامتة سيان وماذلك الالماقلنا *

(الثالث) ان تسخن الحديد في نارلينة مدة طويلة اشد من تسخنه في نار قوية في ساعة لطيفة *

(الرابع) ان الحر بعد الزوال اشد من قبل الزوال مع ان النسبة واحدة *

(الخامس) ان البرد في الاسحار وقدقرب طلوع الشمس اشد منه في نصف الليل مع انها في ذلك الوقت ابعد من وتد السماء منها وقت الصبح *

(و اما اللمية) فهي ان السبب يفيد في الوقت الاول اثرا فاذا بقي الى الوقت الثاني افاداثرا جديداومتى كان ذلك السبب اطول بقاء كانت الآثار المجتمعة اقوى فلاجرم كان الاثر اقوى وهاهنا شكوك قد مضى ذكرها *

(ومن وجه آخر) وهوان السبب في الوقت الاول اذا افاداثرا انضم ذلك الاثر الى السبب الاول وصار المجموع مقتضيا لاثر آخر ولا شك ان تاثير المجموع اقوى من تاثير السبب وحده وعلى هذا الطريق كلما كان السبب ابقى كانت المعلولات المعينة للعلة على التاثير اكثر فلاجرم كان الاثر اقوى فهذه مقدمة يقينية لا شك فيها *

(البحث الثالث) في احتجاج الشيخ على ان الموضع الموازي لمعدل النهار اعدل المواضع في الحر و البرد *

(قال) في الشفاء المواضع التي على مدار نقطتي الانقلابين يعرض لها ان الشمس تقرب منها بتدريج يتقدمه تسخين بعد تسخين ثم اذا وازاها عرض ان يقيم

عند ها مدة لا تنحى عن رؤس اهلها لان الميول عند قرب المنقلبين تقل وتصغر جدا ثم ان تلك المسامتة اوما يقرب منها يعود اياما كثيرة وتكون النهر طويلة والليالى قصيرة فيدوم الحاح الشمس عليها بالتسخين من وجهين (احدهما) طول النهر وقصر الليالى (والثانى) تقاؤها على موضع واحد او على مايقرب منه مدة طويلة فلاجل ذلك يكون الحر متجاوزا عن الحد هناك *

(واما) في خط الاستواء فان المسامتة تحصل هناك دفعة ثم ان الميل هناك يكثر ويتفاوت تفاوتا لا يؤثر الاثر المسامتة المنافصة (١) وذلك يقتضى تباعد الشمس عن سمت رؤسهم سريعا ومع ذلك فتكون النهر مساوية لليالى فوجب ان لا يكون الحر هناك شديدا فهذا كله لبيان ان الحر هناك ليس بقوى *

(واستدل ايضاً) على ان احوالهم متشابهة بان بعد الشمس عن رؤسهم ليس يكثر جدا فلا يكون بردهم شديدا بل متوسطا فهم ينتقلون من حالة متوسطة في البرد الى حر قليل فمن يكون منشاؤه في ذلك الموضع لا يحس بتغير بل يتشابه عنده احواله وهواء بلده ويكون كأنه في ربيع دائم واما في سائر البلاد فان الشمس تتباعد عنهم جدا فيشتد البرد ثم تعود الى سمت دائم على رؤسهم فيشتد الحر فلا جرم تبتلى الابدان بالانتقال من ضد الى ضد هذا مجموع كلام الشيخ *

(ونحن نقول) اما الدعوى الاولى ففيها نظر وبيانه انا نفرض بلدة عرضها ضعف الميل كله فاذا وصلت الشمس الى غاية القرب من سمت رؤس اهلها كان بعدها عن سمت رؤسهم كبعدها عن سمت رؤس سكان خط الاستواء وايضاً فالشمس عند كونها في غاية الميل قد كانت قبل ذلك في القرب من

(١) غافصه مغافصة فاجاه واخذه على غرة ١٢ محيط

سكان خط الاستواء وذلك سبب السخونة وفي البعد عن سكان البلدة المفروضة وذلك سبب لاشتداد البرد فخط الاستواء لم يخل قبل ذلك في جميع السنة من مثل هذا التسخين او مما هو اقوى منه بكثير اما ما هو مثل هذا التسخين فذلك عند كونها في غاية الميل من الجانب الآخر واما ماهو اقوى من هذا التسخين فذلك عند مالا تكون في غاية الميل فانها تكون لا محالة اقرب الى خط الاستواء مما اذا كانت في غاية الميل وحينئذ يكون تسخينها لخط الاستواء اقوى مما اذا كانت في غاية الميل واما سكان ضعف الميل فاسباب البرد الشديد في حقهم قد كانت موجودة في كل السنة السابقة فالشمس حين ما تكون في غاية الميل تكون كالمسخن المتوسط بين جسمين (احدهما) كان المسخن العظيم ملاقياله طول السنة السابقة (و الثاني) كان البرد العظيم ملاقياله طول السنة السابقة فمن المعلوم ان تسخن البارد من ذلك المسخن اضعف كثيرا من تسخن ذلك بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر فانا قد بينا ان الآثار الحاصلة من المسخن في سالف الزمان تنضم اليه ويصير المجموع مؤثرا في التسخن فيخرج مما قلنا ان حر سكان خط الاستواء في صميم شتائهم لا نسبة له الى حر البلدة المفروضة في صميم صيفهم ثم ان الحر الشديد في البلدة المفروضة حر عظيم لا يطيقه اهلها وحر شتاء خط الاستواء اعظم كثيرا من ذلك الحر بل لا نسبة له اليه واذا بلغ حر غاية شتائهم الى هذا الحد العظيم فاظنك بحر صيفهم فثبت بهذا ان الحرارة في ذلك الموضع عظيمة جدا» (واما الذي) ذكره الشيخ من ان المسامتة لا تبقى الا زمانا قليلا فهو مسلم و لكن بعد الشمس عن مسامتة رؤسهم ليس بعظيم فهم «دائما اما في المسامتة اوفيما يقرب من المسامتة فكيف لا يكون الحر هناك عظيما»

« فهو (واما

(واما ماذكره) من ان النهر و الليالى هناك متساوية ونهار صيف الآفاق المائلة اطول (فالجواب) ان تاثير طول النهار في التسخين قليل فان الموضع الذى يكون القطب فيه على سمت الرأس يكون النهار فيه ستة اشهر ومع ذلك فهو من البرد بحيث لايعيش فيه الحيوان وايضاً فلان طول نهرهم في الصيف مقابل لطول لياليهم في الشتاء وذلك يقتضي استحكام البرد في ذلك الهواء وهو مانع من التسخين التام في الصيف *

(و اما في خط الاستواء) فكما لم يوجد هناك فى الصيف طول النهار المقوى للسخونة كذلك لم يوجد طول الليالى المقوي للبرودة *

(فان قيل) الشمس اذا كانت في الحضيض كانت اقرب الى الارض فيكون تسخينها اشد فيكون مدار الحضيض اسخن من خط الاستواء *

(فالجواب) ان خروج الشمس عن المركز ليس بكثير فلا يكون له من التاثير مايوجب الاحتراق (والشيخ) معترف بذلك في الشفاء وان سلمنا ذلك ولكن اوج الشمس متحرك وهو الآن في اواخر الجوزاء فاذا قدرنا وصوله الى الميزان كان الحضيض لامحالة فى اول الحمل واذا كان مدار الحضيض هو خط الاستواء لزم ان يكون هو اسخن المواضع فثبت انا ولو سلمنا لهم ان خط الاستواء فى زماننا في غاية الاعتدال لكن حكمهم على الاطلاق بكونه معتدلا ليس بمستقيم *

(البحث الرابع) في بيان ان احوالهم في الحر والبرد قريب من التشابه *

(وبيانه) ماحكيناه عن الشيخ ومع ذلك فلابد من تفاوت يظهر فى الفصول وان قل (وعند هذا) نقول انه يحصل هناك فى مدة دورة واحدة للشمس صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان وذلك لان الشمس متى سامتت رؤس

اهلها كان ذلك الوقت صيفا لكنها تسامت)الرأس هناك مرتين فهناك ضيفان ومتى كانت في غاية البعد عن سمت الرأس كان ذلك شتاء لكنها تبعد مرتين احداهما عند كونها فى نقطة الانقلاب الشمالى والاخرى عند كونها فى نقطة الانقلاب الجنوبى فاذاً هناك شتاءان ولا محالة بين الصيف والشتاء خريف وبين الشتاء والصيف ربيع فيلزم منه وجود ربيعين وخريفين *

(ثم من المشهور) ان مقدار كل فصل شهر ونصف فمن اول الحمل الى منتصف الثور صيف ومنه الى اول السرطان خريف ومنه الى نصف الاسد شتاء ومنه الى اول الميزان ربيع ثم على هذا الترتيب يحصل الفصول الاربعة مرة اخرى فى النصف الجنوبى وهذا ليس بحق بل الصواب ان يقال مبدء الخريف من حيث يصير ميل الشمس نصف الميل الاعظم وهو (يا ح) وذلك فى اوائل الثور ومبدء الربيع فى اواخر الاسد وكذلك فى الجانب الجنوبى يكون مبدء الخريف فى اوائل العقرب ومبدء الربيع في اواخر الدلو فعلى هذا زمان الربيعين والصيفين قريب من نصف زمان الخريفين والشتائين فهذا ما نقوله في هذا الموضع *

(واما اختلاف) حال الهواء لسائر الاسباب فهو اليق بالطب وقد استقصيناه في شرحنا لكليات القانون فلنتكلم الآن فيما يحدث من تغير البحار على وجه الارض وتحتها وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع في منابع المياه ﴾

(الفصل الرابع في منابع المياه)

(اقسام) المياه المنبعة عن الارض اربعة *

(الاول) مياه العيون السيالة وهى تنبعث من ابخرة كثيرة المادة قوية الاندفاع تفجر الارض بقوة ثم لا تزال تستتبع جزء منها جزأ *

) سامتت ﻫ المنبعثة

(الثانى

(الثانى) مياه العيون الراكدة وهى تحدث عن ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولم تبلغ قوتها وكثرة مادتها الى ان يطرد تاليها سابقها •

(الثالث والرابع) مياه القنى والآبار وهى متولدة عن ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب فحينئذ تصادف تلك الابخرة منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل لها مسيل ولم يضف اليها ما بعدها فهو البئر وما جعل له ذلك فهو القني ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى العيون الراكدة •

(واعلم) ان النزح من العيون الراكدة والآبار الراكدة سبب لزيادة نبوع الماء لان البخار الذى هو مادة الماء اذا صار ماء منع ثقل الماء سائر الابخرة التى فى القعران يندفع الى الظاهر فاذا نزح الماء قويت تلك الابخرة على الظهور •

(وبين الناس خلاف) فى ان هذه المياه متولدة عن الاجزاء المائية المتفرقة فى عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء اذا انقلب ماء وهذا الثانى وان كان ممكنا الا ان الاول هو اولى بالاكثرية •

﴿ الفصل الخامس فى الزلزلة ﴾

(سبب الزلزلة) اما ان يكون تحت الارض او فوقها واما ان يكون مركبا منهما (اما الاول) فعلى وجهين •

(احدهما) انه اذا تولد تحت الارض بخار دخاني حار كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ فاذا قصد ذلك البخار الخروج ولم يتمكن من ذلك بسبب كثافة وجه الارض فحينئذ يتحرك فى ذاته وتحرك الارض

﴾ سبيل

وربما بلغ في قوته الى حيث يقوى على شق الارض وربما حصلت نار محرقة وربما حدثت اصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح ثم ان وقع هذا الشق في بلدة يجعل عاليها سافلها وربما كانت في جوف الارض وهدات فعند انشقاق الارض في ذلك الموضع يسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات فهذا هو السبب الاكثرى للزلزلة (والدليل عليه) ان البلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وايضاً فلان اكثر الزلزلة يكون عند فقدان الرياح *

(وثانيهما) ان في باطن الارض تجاويف فاذا سال الماء الكثير من بعضها الى بعض او انهدمت قطعة عظيمة منها فحينئذ يتقلقل الهواء الذى تحت الارض فحينئذ تتحرك الارض *

(واما السبب الذى) فوق الارض فهو ان تسقط قلل الجبال فتتزلزل به الارض وهذا السبب انما يعرض وقت كثرة الامطار وقلتها اما الكثرة فلان القلل اذا ترطبت سهل انفصال بعضها عن البعض واما في القلة فلان القلل اذا جفت سهل تفتتها وهذا السبب لا يجوز ان يكون هو السبب الاكثرى للزلزلة لوجهين *

(اما اولا) فلان الزلزلة قد توجد في البلدة التي لا يكون بقربها جبل *

(واما ثانيا) فلان الحركة التي تكون بهذا السبب يكون آخرها اضعف من اولها وليس كل زلزلة كذلك *

(واما السبب المركب) فما فوق الارض وتحتها فهو ما اذا حاولت الابخرة الدخانية التي تحت الارض الصعود ثم تعذر عليها اما لان البرد قد كثف وجه الارض كما في الليالى والغدوات واما لان الحر جففه وكثفه كما في انصاف النهار

واما

واما لان هنالك رياح ممانعة فتمتنع تلك الابخرة عن الصعود *

﴿ القسم الرابع فيما يحدث من العناصر بالتركيب ولا يكون لها نفس * وفيه تسعة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في تكون الحجر ﴾

﴿ الفصل الاول في تكون الحجر ﴾

(ان الارض) الخالصة ليبسها المفتت لا تتحجر بل التحجر له سبب واحد اكثرى وسببان اقليان *

(اما السبب الاكثرى) فهو ان الطين اللزج اذا عملت الحرارة فيه حتى استحكم انعقاد رطبه بيابسه صار حجرا مثل كوز الفقاع *

(واما السببان الاقليان) فاحدهما ان تتكون من الماء السيال اما بان يجمد الماء كما يقطر بردمنه واما لانه يرسب اولا منه في سيلانه شئ يلزم وجه مسيله فيتحجر وسبب ذلك اما قوة معدنية فتحجره او لان الارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح *

(وان كان ما يحكى) من تحجر حيوانات صحيحا فالسبب فيه شدة قوة محجرة تحدث في بعض البقاع الحجرية فانه ليس استحالة الاجسام الحيوانية الى الحجرية ابعد من استحالة المياه اليها وقد عرفت في باب اثبات الكون والفساد صحة ذلك *

(وحكى الشيخ) انه رأى رغيفا على صورة الارغفة الرقيقة الوسط المرقوقة بالمساغ قد تحجر ولونه باق واحد وجهيه عليه اثر الخط الذي في التنور *

(وثانيهما) ان البخار الدخاني الصاعد الى فوق اذا حصلت فيه المزوجة والمادهنية بسبب شدة الحركة ثم عرضت لها برودة صار حجرا او حديدا ولا شك في امكانه اما وقوعه ففيه ثلاث حكايات ذكرها الشيخ *

(احداها) انه سقط في زمانه من الهواء حديدة في قد رمانة وخمسين مناه

(وثانيها) انه سقط ايضامن الهواء حجارة في هذا المقدار *

(وثالثها) انه تقع فى بلاد الترك في الصواعق والبروق اجسام نحاسية يابسة على هيئة النصول وقد تكلف الشيخ اذابة نصل من ذلك فلم يذب ولم يزل يتخلخل منه دخان ملون يضرب الى الخضرة حتى بقي منه جوهر رمادى * وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثانى فى تكون الجبال * وفيه ثلاثة مباحث ﴾

(البحث الاول) الحجر الكبير انما يتكون لان حراً عظيماً يصادف طينا كثيرا لزجا امادفعة واما على سبيل مرور الايام واما الارتفاع فله سببان سبب بالذات وسبب بالعرض *

(اما الذي بالذات) فكما اذا رفعت الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الارض فجعلتها تلا من التلال *

(واما الذى بالعرض) فان الطين بعد تحجره تختلف اجزاؤه فى الصلابة والرخاوة فاذاوجدت مياه قوية الجرى اور ياح عظيمة الهبوب انفجرت الاجزاء الرخوة وبقيت الصلبة ثم لاتزال السيول والرياح تغوص في تلك الحفرات الى ان تغور غورا شديدا فيبقى ما انحفر عنه شاهقا و الاشبه ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الزمان مغمورة فى البحار فحصل هناك الطين اللزج الكثير ثم حصل التحجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت الجبال *

(ومما يؤكد) هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف ثم لما انكشفت الجبال وانتقلت البحار من هناك حصل الشهوق اما لان السيول والرياح حفرت مابين الجبال فلاجرم عظم

 ارتفاعها

ارتفاعها واما الان ما كان من هذه المنكشفات اقوى تحجرا واصاب طينة اذا انهدم دونه بقي ارفع واعلى الان هذه امور لا تتم في مدة تفي التواريخ بضبطها •

(البحث الثاني) عن سبب عروق الطين الموجودة في الجبال• يحتمل ذلك وجوها ثلاثة (الاول) ان تكون تلك العروق من جهة ما تفتّت عن الجبال وتترب وسالت عليه المياه ورطبته اوخلطت به طينها الجيدة•

(الثاني) ان يكون القديم من طين البحر غير متفق الجوهر فيكون منه ما يقوى على التحجر ومنه ما يضعف عن التحجر •

(الثالث) ان يعرض للبحر ان يفيض قليلا قليلا على سهل وجبل فيعرض للسهل ان يصير طينا لزجا مستمدا للحجر القوي وللجبل ان يتفتت كما اذا نقعت آجرة وترابا في الماء ثم عرضت الآجرة و الطين على النار فحينئذ تفتت الآجرة ويبقى الطين متحجرا فكذلك هاهنا •

(البحث الثالث) قد يرى بعض الجبال منضودا سافا فسافا فيشبه ان يكون ذلك قد كانت طينتها كذلك بان كان ساف ارتكم اولا ثم حدث بعده في مدة اخرى ساف آخر فارتكم وقد كان سال على كل ساف ساف من خلاف جوهره فصار حائلا بينه وبين الساف الآخر فلما تحجرت المادة عرض للحائل ان انشق وانتشر عما بين السافين •

﴿ الفصل الثالث في منافع الجبال ﴾

(قد عرفت) ان مادة السحب والعيون والمنابع هي البخار وستعرف ان مادة المعدنيات ايضا ذلك (فنقول) اكثر العيون والسحب والمعدنيات انما تكون في الجبال اوفيما يقرب منها (اما العيون)فلان الارض اذا كانت

رخوة نشأت الابخرة منها فلا يجتمع منها قدر يعتد به فاذاً هذه الابخرة لا تجتمع الا فى الارض الصلبة و الجبال اصلب الاراضى فلا جرم كانت اقواها على حبس هذا البخار حتى يجتمع مايصلح ان يكون مادة للعيون ويشبه ان يكون مستقر الجبل مملوءاً ماء و يكون مثل الجبل فى حقنه الابخرة مثل الانبيق الصلب المعد للتقطير لايدع شيئا من البخار يتحلل وقعر الارض التى تحته كالقرع والعيون كالاذناب التى فى الانابيق والاودية والبخار كالقوابل وكذلك اكثر العيون انما ينفجر من الجبال واقلها في البرارى وذلك الاقل لا يكون الا اذا كانت الارض صلبة واما ان اكثر السحب يكون فى الجبال فلوجوه ثلاثة *

(احدها) ان في باطن الجبال من الندوات مالا يكون فى باطن الارضين الرخوة *

(وثانيها) ان الجبال بسبب ارتفاعها ابرد فلاجرم يبقى على ظاهرها من الانداء اومن الثلوج مالا يبقى على ظاهر سائر الارضين *

(وثالثها) ان الابخرة الصاعدة تكون محبوسة بالجبال فلا تتفرق ولا تتحلل *

(واذاثبت) ذلك ظهر ان اسباب كثرة السحب في الجبال اكثر لان المادة فيها ظاهرا اوباطنا اكثر والاحتقان اشد والسبب المحلل وهو الحر اقل فلذلك كانت السحب في الجبال اكثر *

(واما المعدنيات)المحتاجة الى ابخرة تكون اختلاطها بالارضية اكثر واقامتها في مواضع بحيث لاتتفرق فيها اطول فلاشئ لها في هذا المعنى كالجبال *

﴿ الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات ﴾

(الاجسام المعدنية) اما ان تكون قوية التركيب واما ان تكون ضعيفة التركيب

(الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات)

التركيب فان كانت قوية التركيب فاما ان يكون متطرقة(١) وهى الاجساد السبعة واما ان لا تكون متطرقة امالغاية رطوبتها كالزيبق اولغاية يبوستها كالياقوت وامثاله واما ان كانت ضعيفة التركيب فاما ان تكون منحلة بالرطوبة وهو الذى يكون مائي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب والقلقند واما ان لا تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت و الزرنيخ فهذه الاربعة اقسام المعدنيات فلنتكلم في كل واحد منها على سبيل التفصيل *

﴿ الفصل الخامس فى حد المتطرقات ﴾

(انواعها سبعة) الذهب والفضة والرصاص والحديد والنحاس والخارصيني والآنك وهي مشتركة في انها اجسام ذائبة صابرة متطرقة فالذائبة تميزها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابرة مما ليس بصائرة وهي الاشياء التي تذوب وتبخر مثل الشمع والقير والمتطرقة تميزها عما ليس بمتطرق كالزجاج (٢) والميناء *

(فان قيل) الحديد لا يذوب وان كان يلين (فنقول) انه يمكن اذابته بالحيلة بان تاخذ برادة الحديد وتلقى عليها مثل ربعها زرنيخا احمر مسحوقا وتخلط بها وتجعل في جرة وتطين بطين جيد وتلقى في التنور الحار ليلة ثم تخرج وتلقى عليه مثل سدسه من النطرون و ثلثه من الزيت وتجعل فى جرة مثقبة على جرة اخرى وتنزل ثم تاخذ ما ينزل فترفعه وتاخذ النوشادر و الزجاج الشامي مسحوقين الملتوتين بالزيت فتجعله بنادق وتطعمه منها وتذيبه مرات ماشاء فانه يزيد سرعة ذوب وبياض و ان اكثر ذلك لان حتى يتطرق و يذوب ذوب الفضة وقد يمكن ان يشمع بهذا العلاج حتى يصير فى سرعة ذوب الرصاص *

---

(١) في نسخة منطرقة فى كل المواضع ١٢ (٢) الزجاج

(واذا عرفت) صحة هذا الحد عرفت ان الذهب حده انه جسم ذائب صابر متطرق اصفر رزين بالقياس الى هذه الاجساد فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية ٭ والفضة حدها انها جسم ذائب صابر متطرق ابيض رزين بالقياس الى هذه الاجساد سوى الذهب واعنى بالحد هاهنا الرسم ٭

﴿ الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة ﴾

(قد عرفت) فيما مضى ان مادة المتطرقات جوهر مائى ممتزج بجوهر ارضى امتزاجا محكما بحيث يعسر انفكاك احدهما عن الآخر وينطبخ احدهما بالآخر بحيث يحصل هناك رطوبة دهنية فاذا انجمد ذلك المركب قبل زوال تلك الرطوبة بالبرودة كان لا محالة قابلا للتطرق ٭ لما فيه من الرطوبة اللازجة الدهنية فان تلك الرطوبة لو لم تكن باقية لم يكن المركب متطرقا كالياقوت و الزجاج ٭

(ونقول الآن) انهم اتفقوا على ان عنصر المتطرقات هو الزيبق وليس على ذلك دلالة قاطعة بل امارات مفيدة للظن فلنذكر اولا كيفية تولد الزيبق وثانيا الامارات الدالة على كونه عنصرا للمتطرقات وثالثا كيفية تولد الاجساد السبعة عنه ٭

(اما كيفية تولد الزيبق) فذلك من ماء خالطته ارضية لطيفة جدا كبريتية مخالطة شديدة حتى انه لا ينفرد سطح الا تغشيه من تلك اليبوسة فلذلك لا يعلق باليد فلا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه (ومثاله) ان قطرات الماء اذا وقعت على تراب فى غاية اللطافة فربما احاط بالقطرة سطح ترابى حاصر لذلك الماء حتى تبقى تلك القطرة على شكلها فى وجه ذلك التراب واذا تلاقت قطرتان فلابد ان يخرق الغلافان الترابيان ويصير الماءان ماء

(الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة)

واحداً ويصير الثلاثة ان غلافة واحدا فكذلك ها هنا وبياض الزيبق من بياض الارضية اللطيفة وصفاء المائية من ممازجة الموائية *
(واما الامارات الدالة) على ان الزيبق عنصر المتطرقات فثلاث (أولاها) انها عند الذوب تكون مثل الزيبق اما الرصاص فلا شك عند ذوبه انه زيبق واما سائر الاجساد فانها عند الذوب تكون زيبقا محمرا (وثانيها) تعلق الزيبق بهذه الاجساد (وثالثها) ان الزيبق يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص *
(واما كيفية تولد الاجساد السبعة عنه) فنقول هذه الاجساد انما تكون عند اختلاط الزيبق بالكبريت على ما ثبت فاختلاف هذه الاجساد اما ان يكون بسبب اختلاف الزيبق اوبسبب اختلاف الكبريت اوبسبب اختلاف حال تأثر احدهما عن الآخر فان كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالآخر كاملا تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تكونت الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب واما ان كان الزيبق والكبريت نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل كمال النضج وصل اليه برد مجمد معقد تكون الخارصيني واما اذا كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فاما ان يكون الكبريت الردى فيه قوة احتراقية فحينئذ يتكون النحاس وان كان الكبريت رديا غير شديد المخالطة وكان مداخلا اياه ساقا فحينئذ يتكون الرصاص واما اذا كان الزيبق والكبريت رديين فان كان الزيبق متخلخلا ارضيا وكانت الكبريتية ردية محترقة فيتكون الحديد وان كان مع رداءتهما ضعيفي التركيب يتكون الآنك و اصحاب الكيميا قد صححوا هذه الدعاوى من حيث انهم يعقدون الزيبق بالكبريت إنعقادات والمعدنيات

محسوسة فيحصل لهم ظن غالب بان الاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام ﴾

(اما الذى) يكون قوي التركيب ولا يكون متطرقا مثل الاحجار فاكثره لا يذوب وانما يلين بعسر ومادتها مائية ولكن ليس جمودها بالبرد وحده بل باليبس المحيل للمائية الى الارضية فلذلك لا يذوب اكثرها الا بالحيلة وليست فيها رطوبة لزجة دهنية فلذلك لا تتطرق (واما الذى) يكون ضعيف التركيب سهل الانحلال بالرطوبة فكله من جنس الاملاح لكن النوشادر نارية اكثر من ارضيته ولذلك يتصعد بكليته فهو ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعقد باليبس واما الكباريت فقد عرض لمائيتها ان تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بتخمير الحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد واما الزاجات فانها مركبة من ملحية وكبريتية وحجارة فيها قوة بعض الاجساد الذائبة فما كان منها مثل القلقند والقلقطار فتكونها من جلالة الزاجات وانما تحلل منها الملحية مع ما فيها من الكبريتية ثم تنعقد وتستفيد قوة معدن احد الاجساد فما استفاد من قوة الحديد احمر واصفر كالقلقطار وما استفاد من قوة النحاس اخضر كالقلقند *

﴿ الفصل الثامن في بيان امكان صنعة الكيمياء ﴾

(الشيخ) سلم امكان ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص فاما ان يكون الفصل المنوع يسلب او يكسى *

(قال) فلم يظهر لى امكانه بعد اذ هذه الامور المحسوسة يشبه ان لا تكون هى

الفصول

الفصول التي بها تصير هذه الاجساد انواعا بل هي عوارض ولوازم وفصولها مجهولة واذا كان الشيء مجهولا كيف يمكن قصد ايجاده اوافنائه (واحتج ايضاً) قوم من الفلاسفة على امتناعه بامور *

(اولها) ان الطبيعة انما تعمل هذه الاجساد من عناصر مجهولة عندنا ولتلك العناصر مقادير معينة مجهولة عندنا ولكيفيات تلك العناصر مراتب معلومة وهي مجهولة عندنا ولتمام الفعل والانفعال بينها زمان معين هو مجهول عندنا ومع الجهل بكل ذلك كيف يمكننا عمل هذه الاجساد *

(وثانيها) وهو ان الجوهر الصابغ اما ان يكون اصبر على النار من المصبوغ اويكون المصبوغ اصبر اويتساويان فان كان الصابغ اصبر وجب ان يفنى المصبوغ ويبقى الصابغ بعد فنائه وان كان المصبوغ اصبر على النار وجب ان يبقى بعد فناء الصابغ وان تساويا فكل ما استويا في المصابرة على النار كانا من نوع واحد فليس احدهما بالصابغية والاخر بالمصبوغية اولى من العكس *

(وثالثها) انه لو كان الذهب الصناعي مثلا للطبيعي لكان ما بالصناعة مثلا لما بالطبيعة لكن التالي باطل لوجهين (اما اولا) فلانا لم نجد له شبيها (واما ثانيا) فلانه لو جاز ان يوجد بالصناعة ما يحصل بالطبيعة لجاز ان يحصل بالطبيعة ما يحصل بالصناعة حتى يوجد سيف اوسرير بالطبيعة و لما ثبت امتناع التالي ثبت امتناع المقدم *

(ورابعها) ان لهذه الاجساد اماكن طبيعية وهي معادنها وهي لها بمنزلة الارحام للحيوان فمن جوز تولدها في غير تلك المعادن كان كمن يجوز تولد الحيوانات في غير تلك الارحام *

(وخامسها) ان هذه الاجساد متباينة بفصولها النوعية وتلك الفصول مجهولة

لنا فلا يمكننا ايجادها واعدامها . وبتقدير ان تكون تلك الفصول معلومة لنا لم يمكننا ايضا ازالتها و تحصيلها لانه لو جاز ان يجعل نوع نوعا لجاز ان يجعل الكلب حمارا وبالعكس فهذه هي الشبه العقلية للمانعين من هذه الصنعة ولهم شبه اخرى ركيكة لا تليق بهذا الكتاب *

(والجواب) اما الذى ذكره الشيخ فليس بقوي لانا نشاهد من الترياق آثار امخصوصة وافعالا مخصوصة فاما ان لا نثبت له صورة ترياقية مقومة لماهيته تكون مبدأ لهذه الافعال اونثبت له هذه الصورة فان لم نثبت له صورة ترياقية بل قلنا ان الافعال الترياقية حاصلة من ذلك المزاج لا من صورة اخرى جاز ايضا ان يقال ان صفرة الذهب ورزانته حاصلتان بماقيه من المزاج لا من صورة مقومة فحينئذ لا يكون للذهب فصل منوع الامجرد الصفرة والرزانة ولكنهما معلومتان فلمكن ان يقصد لزالتهما وايجادهما فبطل ما قاله الشيخ *

(واما اذا اثبتنا) للترياق صورة مقومة له فنقول لاشك انا لا نعقل من تلك الصورة الا انها حقيقة تقتضي الافعال المخصوصة الصادرة عن الترياق فاما ان يكون هذا القدر من العلم يكفي في قصد الايجاد والابطال اولا يكفي فان لم يكف وجب ان لا يمكننا ايجاد الترياق وان كفى فهو في مسئلتنا ايضا حاصل لانا نعلم من الصورة الذهبية انها ماهية تقتضي الذوب والانطراق والصفرة والرزانة *

(ثم الجواب) انا وان كنا لا نعلم الصورة المقومة على التفصيل الا انا نعلم الاعراض التي تلائمها والتي لا تلائمها و نعلم ان العرض المنير الملائم اذا اشتد في المادة بطلت الصورة مثل الصورة المائية فانا نعلم ان الحرارة لا تلائمها وان كنا

لا نعلم ماهيتها على التفصيل فلذلك يمكننا ان نبطل الصورة المائية وان نكسبها صورة اخرى اما الابطال فبتسخين الماء واما الاكتساب فبتبريد الهواء فكذلك في مسئلتنا *

(واما الحجة الثانية) فهى منقوضة بصناعة الطب *

(واما الحجة الثالثة) فنقول انه لا يلزم من استواء الصابغ والمصبوغ في الصبر على النار استواؤهما في الماهية لما عرفت ان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات

(واما الحجة الرابعة) فقد يوجد بالصناعة مثل ما يوجد بالطبيعة مثل النار الحاصلة بالقدح والريح الحاصلة بتحريك المراوح واكول القفاع والنوشادر قد يتخذ من الشعر وكذلك كثير من الزاجات ثم بتقدير ان لا نجد له مثالا لا يلزم الجزم بنفيه ولا يلزم من امكان حصول الامر الطبيعي بالصناعة امكان عكسه بل الامر موقوف على الدليل *

(واما الحجة الخامسة) فنقول من اراد ان يقلب النحاس فضة فهو لا يكون كالمحدث لجوهر الشيء بل كالمعالج للمريض فان النحاس من جوهر الفضة الا ان فيه عللا وامراضا ولو كما يمكن المعالجة لا في موضع التكون فكذلك في هذا الموضع وعلى ان هذه الحجة ليست بعلمية فان حاصلها ان الذي يتكون في الجبال لا يمكن تكوينها بالصناعة وفيه وقع النزاع *

(واما الحجة السادسة) فجوابها جواب الحجة الاولى (ولما ثبت) ضعف الحجج المانعة من امكان الكيمياء فالحق امكانه لما بينا ان هذه السبعة مشتركة في انها اجسام ذائبة صابرة على النار متطرقة وان الذهب لم يتميز عن غيره الا بالصفرة والرزانة او الصورة الذهبية المقيدة بهذين العرضين ان ثبت ذلك وما به الاختلاف لا يكون لازما لما به الاشتراك فاذا يمكن ان تتصف

جسمية النحاس بصفرة الذهب ورزانته و ذلك هو المطلوب (واذ قد فرغنا) من الكلام فى الكائنات التى لا نفس لها فلنختم الباب بالحوادث الكبار التى تحدث في العالم •

﴿ الفصل التاسع فى الطوفانات وفيه بحثان ﴾

(الفصل التاسع في الطوفانات)

(البحث الاول) المشهور عند العوام ان الطوفان غلبة الماء على الربع المعمور كله اوبعضه والحكماء يريدون به غلبة احد العناصر ايها كان والسبب فى وقوع الطوفانات اجتماعات من الكواكب على هيئة مخصوصة واستعدادات عنصرية فاما ان ينسب ذلك الى حركة الاوجات والحضيضات او انطباق منطقة البروج على معدل النهار او اتفاقهما فذلك بحسب الاولى والافلم تقم دلالة قاطعة على ذلك (والذى يدل) على امكان وجود الطوفانات هو ان الاشياء القابلة للقلة والكثرة ان كان الغالب فيها المتوسط ومايقرب منه فالطوفان ايضا في حد الامكان ولانه قد يتفق ان يمضى السنون على بعض البقاع فلا يأتيه مطر ذلك غاية النقصان فاذا جاز ذلك جاز ان يفرط المطر دفعة واحدة وكذلك القول في سائر الطوفانات وايضا فقد صح بالتواتر وقوع الطوفان المائى وايضا فقد بينا ان كون الجبال في هذا الربع يدل على انه كان قبل ذلك مغمورا بالبحار •

(البحث الثانى) انه من الجائز في بعض الطوفانات ان تفسد الحيوانات والنباتات او الاجناس منها ثم تحدث بالتولد دون التوالد والذى يدل عليه وجوه اربعة •

(الاول) انه لا دليل على استحالة ذلك •

(الثانى) ان كثيرا من الحيوانات يتولد و يتوالد مثل النحل المتولد

من اخثاء البقر والعقرب المتولد من التين والباذروج والحيات المتولدة من الشعير اذا القي في الماء والفار المتولد من المدر والضفادع المتولدة من المطر فهذه الاشياء وجودها تارة بالتولد وتارة بالتوالد *

(الثالث) ان بدن الانسان انما وجد لان اجزاء مخصوصة في المقادر من العناصر تفاعلت تفاعلا مخصوصا وذلك التفاعل تبع لاجتماع تلك الاجزاء المخصوصة المقادير ولا شك في ان حصول تلك الاجزاء على تلك المقادير ممكن وتفاعلها على الوجه المخصوص ممكن والمعلق حصوله على الممكن ممكن فاذاً حصول بدن الانسان ممكن على طريق التولد وستعرف انه متى حصل البدن على كمال استعداده فاضت النفس المدبرة والقوى المتصرفة عن واهب الصور فاذاً حدوث الانسان بالتولد ممكن *

(فان قالوا) لم لا يجوز ان يكون كون البدن بحيث يكون مستعدا لقبول النفس يتوقف على حصوله في الرحم وعن النطفة (فنقول) لو سلمنا ذلك لكان الكلام في امكان حدوثها بالتولد كالكلام في امكان حدوث الاول *

(الرابع) انه لو لم يكن حدوث الانواع بالتولد ممكنا لكان يجوز ان تنقطع الانواع بحيث لا تعود البتة لانه ليس يجب ان يتولد من الشخص شخص آخر لان الجماع الذي هو مبدء التوالد ارادي لا ضروري ووقوع البذور في البوادر طبيعي لكنه اكثري لا ضروري واذا لم يكن احد هذين ضروريا لم يكن تأدى كل شخص من النوع الى شخص آخر منه ضروريا فيجوز في النادر حينئذ ان ينقطع فلو لم يكن حصول الانواع الا بالتوالد لكانت الانواع حينئذ تنقطع وذلك مشهور البطلان فثبت امكان ما ادعيناه *

(وليكن هذا) آخر كلامنا في هذا الباب واما الكلام في النبات والحيوان

فهو اليق بالصناعات الجزئية فلا جرم ختمنا الكلام في الجسم بهذا الباب ولنتكلم الآن في علم النفس وبالله التوفيق *

الفن الثاني في علم النفس * وفيه ثمانية ابواب

الباب الاول في احكام كلية للنفس * وفيه خمسة فصول

الفصل الال في تعريف النفس

(انا نشاهد) اجساما تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها فيها ما يخالفها في تلك الآثار بل قد توجد تلك الاجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذا توجد في تلك الاجسام مبادي غير جسميتها وليست هي باجسام والاعاد المحال فهي اذاً قوى متعلقة بالاجسام وقد عرفت انا نسمي كل قوة تصدر عنها الآثار على نهج واحد نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدأ للافاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي (فنقول) ان النفس بالقياس الى انها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوسات و المعقولات الذي هو الادراك تسمى قوة و بالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منها جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى انطبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فاذا انضاف اليها كمل النوع به كمالا (فنقول) تحديد النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه ثلاثة *

(اما اولا) فلانه اعم من حيث ان الصورة هي المنطبعة في المادة و النفس الناطقة غير منطبعة فيها فهي اذاً ليست صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال المدينة د *

د المدينة

(واما

(واما ثانيا) فلانه اسم لان الكمال قياس الى المعنى الذى هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع لا الى الشيء الذى هو ابعد من ذلك وهو المادة .

(واما ثالثا) فلان الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس (وهو ايضاً) اولى من القوة لوجهين (اما اولا) فلان النفس قوة الادراك وهى انفعالية و قوة التحريك وهى فعلية و ليس اعتبار احد المعنيين اولى من الآخر فيجب اعتبارهما فى حدها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فان قوله عليهما ليس بالاشتراك (واما ثانيا) فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدء للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها مكملة للنوع ومايعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرف من بعض جهاته فظاهر ان الكمال هو الذى يجب ان يوضع فى حد النفس مكان الجنس .

(فنقول) الشيء الذى يقع عليه اسم النفس وان كان يجوز في بعض انواعه ان يتبرأ عن البدن حتى يزول التعلق الذى بينه و بين البدن ولكنه لا يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهره . بل من حيث له علاقة مع البدن ويجوز ان يكون للشيء فى ذاته وجوهره اسم يخصه وله اسم من جهة ماهو مضاف الى غيره مثل الفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم من جهة جوهره ولكن من جهة قيامه الى غيره مثل الرأس واليد والجناح ومتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هى مضافة اخذنا تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها وهى وان لم تكن ذاتية لها فى جواهرها لكنها ذاتية لها بحسب الاسماء التى لها تلك الحدود و النفس

انما نسميها نفسا من جهة انها تفعل في الاجسام افعالا مخصوصة واما بحسب جواهرها فلا نسمي نفسا الا باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل لا النفس ولذلك سمت الاوائل القوى الغير الجسمانية اذا كانت مباشرة لتحريك الافلاك نفوسا وسموا المحركات بالتشوق عقولا وجمعوا عدة المحركات القريبة وسموها نفس الكل والبعيدة وسموها عقل الكل كأن الكل هو السماوات واما الاسطقسات فانها وان كانت جزأ من الكل ولكن لا يعتد بها لقلتها فلذلك كانوا يقولون ان الكل حي وله نفس ناطقة ولنفسه شيء كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون الى القدر التافه المائت من الكل حتى يمتنعوا لاجله من اطلاق القول بان الكل حي فنسبة ابداننا من المائت بالنسبة الينا اكثر من نسبة الاسطقسات الى اجرام الافلاك ومع ذلك فقد يطلق القول بان كل البدن حي فظاهر ان البدن يجب ان يؤخذ في حد النفس فالنفس اذاً كمال للجسم لكن الكمال (منه اول) وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف (ومنه ثان) وهو الذي يتبع نوعية الشيء من افعاله وانفعاله لانه كالقطع للسيف والتمييز والرؤية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه امور ليست اولية فانه ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور بالفعل بل اذا كانت مباديها حاصلة بالفعل حتى تكون تلك الآثار موجودة بالقوة القريبة بعد ما كانت بالقوة البعيدة كان الحيوان حيوانا بالفعل فالنفس كمال اول للجسم الذي لا يشترط فيه شيء لا للذي يشترط فيه لا شيء وليس هو كمال للجسم الصناعي كالسرير والكرسي بل للطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليست النفس كمال البسائط العنصرية بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته

الثانية

الثانية بواسطة الآلات فالنفس كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حياة بالقوة اى من شانه ان يحيى بالنشو ويبقى بالغذاء وربما يحيى بالاحساس والتحريك.

(وقد جعل بعض المتأخرين) الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا (النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي) وزعم ان الكمال الاول قديكون طبيعيا مثل القوى التي هي مبادى الآثار وقد لا يكون مثل التشكلات الصناعية فالنفس كمال اول طبيعي لا انها كمال اول صناعي وهذا قريب من التاويل الذي ذكرناه للترتيب القديم.

(واعلم) ان هذا الحد لا يمكن ان يتناول النفوس الثلاث اعنى النباتية والحيوانية والفلكية لانا ان اعطيناها اسم النفس لانها تفعل فعلا ما فقط لزم ان تكون كل قوة نفسا فتكون الطبيعة نفساً وذلك مخالف للاجماع المنعقد بين العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الاخريان وان اعطيناه للقوة الفاعلة افعالا متقابلة خرجت النفس الفلكية ودخلت الباقيتان وان زدنا على هذه المعانى شرطا ازداد تخصصاً فيجب ان يكون مصورا معلوما فثبت انه ان استعمل النفس بحيث تتناول الحيوانية والفلكية خرجت النباتية اوتتناول الحيوانية والنباتية خرجت الفلكية ولا ينبغي ان يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك في اطوالها وعروضها حتى يظن انها افعال متقابلة فان لكل واحد من تلك الافاعيل نسبة واحدة لاتتغير اصلا.

(فان قال قائل) لم لايجوز ان يقال ان الحياة هي هذا الكمال وهى الامر الذي يصدرعنه ما ينسبونه الى النفس.

(فنقول) انا بينا انه لما اختص بعض الاجسام بهذه الآثار دون البعض

فلابد ان يكون ذلك لقوى مخصوصة فالمعنى بالحياة اما ان يكون هذه المبادى او كون الجسم ذا تلك المبادى او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه تلك الآثار والاول تسليم المقصود والثانى باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك المبدء والثالث ايضا باطل فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئا واحدا كيف والمفهوم من الكون الموصوف لايمنع ان يسبقه بالذات مبدء به يتم للجسم هذا الكون والمفهوم من الكمال الاول الذى رسمناه لايمنع ان يسبقه بالذات كمال اول و الا لم يكن اولا وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثانى فى ماهية النفس ﴾

(الفصل الثانى فى ماهية النفس)

(واذ قد عرفنا) للشىء المسمى بالنفس من جهة الاضافة التى بها تسمى نفسا فجدير بنا ان نشتغل بتعريف ماهيته *

(فنقول) الناس انما يستعملون الالفاظ فى مفاوضاتهم بحسب ما يعنيه وليس يعنى احد بلفظه مالا يتصوره وليس احد يقول نفسى و نفسك فى مفاوضته الا و يشير به الى الذات و الحقيقة فانه يقول فرحت نفسى وتألمت نفسى ولا فرق عنده بين ذلك و بين ان يقول فرحت و تألمت بل لا فرق عنده بين ان يقول نفسى وذاتى و بين ان يقول انا فظاهر ان كل واحد يعرف وجود نفسه التى هى هو ولكن البحث فى ان هذا الشىء المخصوص ماهو * فمن الناس من ذهب الى انها هى هذه البنية المخصوصة المشاهدة المحسوسة و يدل على فساده ثلاثة براهين *

(الاول) هو ان الواحد منا لو توهم ذاته كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات و انه يهوى فى خلاء و ملاء

لا يصدمه

لا يصدمه فيه قوام الهواء ولا يحس بشئ من الكيفيات وفرقت اعضاؤه حتى لا يكون بينها ملاقاة ومماسة اصلافانه في هذه الحالة يكون مدركا لذاته وغافلا عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل تثبت ذاته ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عمق ولو انه تخيل في تلك الحالة يدا اوعضوا آخر لم يتخيله جزأ من ذاته ولا شرطا في ذاته فظاهر ان المشعور به غير المغفول عنه فاذا هويته مغائرة لجميع الاعضاء *

(البرهان الثاني) ان علم الانسان بهويته غير مكتسب وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب فهويته مغائرة لجميع اعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان امابالحس وهو باطل بالاجماع فانه ربما يعلم الانسان نفسه عند مالا يحس بشئ اصلا واما بالفكر ولا بدله من دليل والدليل اما علة النفس اومعلولها والاول باطل لان الاكثرين يعرفون انفسهم وان لم يخطر بالهم علة انفسهم والثانى باطل ايضاً لانه اما ان يكون المعتبر هو الفعل المطلق اوفعله من حيث هومضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم منه اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو وان اعتبر الفعل المضاف اليه والعلم بالفعل المضاف اليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الانسان بنفسه غير مستفاد من دليل * واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة والباطنة الا بالحس والقريحة فظاهر ان هوية الانسان مغائرة لجميع اعضائه *

(البرهان الثالث) ان الانسان قد تتزايد اجزاؤه تارة وتتناقص اخرى مع ان ذلك الانسان باق فى الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغائرة للبنية المحسوسة *

(واعلم) ان هذه البراهين لا تقتضي كون النفس الانسانية غير جسمانية فان البهائم تدرك هوياتها المخصوصة وكيف لا وهي تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم لوجهين (اما اولا) فلان المشهور انها لا تعقل الكليات (واما ثانيا) فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك المفهى اذا اعاتهرب عن آلامها وعلمها بالمها بعد علمها بانفسها فظاهر انها تدرك انفسها المخصوصة مع ان نفوسها ليست مجردة (بل هذه الادلة) لا تدل الا على ان هوية الانسان مغائرة لهذه الاجسام المحسوسة اما ان تلك الهوية هل هي متعلقة بهذه الاجسام او هي بريئة عنها فذلك مما يحتاج فيه الى نظر آخر *

(وهاهنا دقيقة) وهي انه وان كان علم الانسان بهويته عند غفلته عن جميع اعضائه لا يقتضي ان يكون هويته مجردة ولكن علمه بانه الآن هو الذي كان قبله بمدة يقتضي ان يكون هويته مجردة على ما سيأتي ذلك في موضعه *

(ومن الناس) من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده ستة براهين *

(الاول) ان البدن مركب من عناصر متنازعة بطباعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج قوة غير ما يتبع امتزاجها فان البعد لا يكون بعينه هو القبل * وعليه شكوك ستة *

(الاول) لعل الاسطقسات في بدن الانسان مقسورة على ذلك لا ان حافظا يحفظها وهو النفس (والجواب) ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ اما العصيان المسلك على الانشقاق مثل احتباس النيران والاهوية في الارض قسرا حتى انها ان كانت قوية زلزلت الارض وخسفتها واما مدة زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست

الاجزاء

الاجزاء النارية والهوائية التي في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه بل في المني روح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسها في المني مع الارضية و المائية شيء آخر غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتبخير رق بسرعة وكذلك ان تعرض للحر اوكان في رحم ذات آفة *

(الثاني) ساعدنا على انه ليس سبب الاحتباس هو القلة فلم لايجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء اوشدة الاختلاط (والجواب) ان صغر الاجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لايمنع التفصي بدليل ما ذكرناه من ان المني اذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خثورته بل انما يحبس الشيء في الغامر اذا كان الغامر اكثر منه في القدر والقوة *

(ولقائل ان يقول) لوكانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته لكان المني صاعداً بالطبع لان مكان المركب هو مكان الغالب ولما بطل التالي بطل المقدم واذا كانت الارضية والمائية غالبتين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز ان تحتبسا بالقسر *

(فان قلتم) لوكان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقته للرحم وتعرضه للبرد *

(فنقول) لم لايجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني تفسدان بالمائية عند تعرض المني للبرد لا انهما تخلصتا عن الارضية والمائية وفارقتاها واذا لم توجد المفارقة لم يلزم مما ذكروه قوة ما فيه من النارية والهوائية على ان تخلصتا من الاخريين *

(الثالث) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء و الارض في الابد ان هو النشف ثم تتعلق النار بهما كما تتعلق بالحطب (والجواب) ان النشف كما سبق يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فهب ان الماء والارض يجتمعان لا لجامع من خارج بل لاتفاقهما في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والارضية واما تعلق النار بالحطب فهو كلام من لا يعرف فان النار تحدث في الحطب ثم تفارقه على سبيل الاتصال حدوثا وانفصالا وليس هناك نار واحدة لها تعلق بالحطب بل النيران كالماء الجاري على الاتصال •

(الرابع) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين او مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زمانا الى ان يتحلل (والجواب) من ثلاثة اوجه •

(اما اولا) فان حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى تتم الاعضاء الحيوانية ولا بد ايضاً من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو المعتمد في دفع السؤالين الاولين •

(واما ثانيا) فلانه كان يجب ان يكون العضو المتخلق اولا هو الظاهر لما قد ثبت ان الاجسام انما تفعل بالمماسة فالاقرب ان حدوثه متقدم كما سبق على حدوث الابعد لكن التالي يبطله ما ثبت بالاستقراء ان اول عضو متخلق هو القلب فالمقدم ايضاً باطل •

(واما ثالثا) فلانا قد بينا انه قد يحدث الانسان وكثير من الحيوانات بالتولد لا بالتوالد •

الخامس

(الخامس) الدليل على ان هذا الاجتماع لا يستدعي حافظا ان جسد الميت يبقى زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان سبب هذا الاجتماع هو النفس لكان من الواجب ان يتفرق عند الموت *

(و الجواب) ان الحيوان فيه مزاج وهيئة وقد رمن العناصر ومالم يتغير المزاج والقد رمن العناصر فانه لا يموت فاذا مات بقي فيه لون وشكل وليساهما مما لا يحفظان الا بالنفس فان النفس سبب فاعلى بعيد يؤدي ضرب من حركاتها الى ذلك اللون والشكل كالبناء والبانى ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في الحيوان وغيره يحفظ مدة في مثلها يمكن ان تحرك العناصر تمام حركات الافتراق حركة سريعة وان كان الانتهار قليلا و بطيئة ان كان كثيرا ويسبق الى الانفصال ماشانه ان يسبق ويتأخر او يبطئ ماشانه التأخر والبطوء والمبادر الى المفارقة هو الجوهر النارى والهوائى و يبقى الارضي والمائى غير سريعين الى الانفصال لاتفاق الجهة و ربما يحفظ اللون و الشكل بانه اذا اختلطت المائية بالارضية لم تتفارقا الا بالقسر بتصعيد اونشف اوغيرهما فلهذا السبب يبقى اللون والشكل محفوظين الى ان يتصرف في البدن هواء العالم و ناريته بالنشف والتحليل ولما لم يجب ان يكون مع زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال لم يجب ان يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليل على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك ان حققت لم تجد الشخص وقد فارق الحياة في آن من الآنات على ماكان عليه حال الحياة *

(السادس) النفس لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد انما يحدث عند حدوث المزاج الصالح فاذاً المزاج علة بالعرض لحدوث

النفس فيتقدم عليها بالذات فكيف تكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف يتأخر الشي عما هو متقدم عليه (والجواب) ان الجامع الاول هو القوة المولدة للوالدين الى ان يحصل له استعداد ان يقبل من واهب الصور قوة حافظة لذلك الجمع بحيث تكون موردة بدل ما يتحلل عن ذلك المركب و ملصقة به ما توردہ عليه ومشبهة به الى ان يصل الى كمال النشو فانقطع الدور *

(واعلم) ان النفس ليست هي الحافظة القريبة لهذا الاجتماع بل الحافظ لذلك قوة من قوى النفس وهي النامية بتوسط الغاذية *

(البرهان الثانى) النبات والحيوان يتحركان من تلقاء نفسيهما الى كمالاتهما في الكم والكيف ولا محالة انهما يتحركان في امزجتهما لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج متبدل عند الحركة والمحرك غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وايضاً فان البدن الذى يسوء مزاجه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذى بطل ولا الفاسد فاذاً المحرك غير المزاج وليس خارجاً عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقا فهو لا يفعل لمجرد جسميته العامة بل لقوة فيه وهو المطلوب وعلى انا نعلم قطعا انه ليس اغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم قاسر من الخارج *

(البرهان الثالث) لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء انما يكون من سبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبائع البسائط تقتضى حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لان فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى

الطبائع

الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضى امرين متقابلين وذلك ممتنع فظاهر انه لو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة ٭

(ولذلك قال الشيخ) في الاشارات ان الحيوان يتحرك بشئ غير مزاجه الذي عائه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته فيريد بقوله حال الحركة البطوء والسرعة ويريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة ويريد بقوله بل في نفس حركته ان الاعياء ربما ينتهى الى حيث لا تقوى النفس على التحريك اصلا ٭

(البرهان الرابع) الكيفية الملموسة لا تدرك الامع استحالة كيفية مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية اما ان يكون هو المزاج الذى بطل وهو محال اوالذي حدث وهو ايضاً محال لان المزاج الصحيح لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته ٭

(وبالجملة) الاحساس يستدعى الانفعال والشئ لا ينفعل عن نفسه فاذاً لا بد في الاجسام من شئ آخر باق عند توارد الحالتين ليحصل له الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق ٭

(البرهان الخامس) ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما من الاشتداد الى الضعف او من الضعف الى الاشتداد والمتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج وليس المتحرك هو الجسم المطلق او الجسم العنصرى فان ذلك مما يمتنع ان يتحرك في المزاج بل هو الجسم الحيوانى فللحيوان خصوصية في حيوانيته ليست هي مزاجه وذلك هو المطلوب ٭

(البرهان السادس) انك ستعلم ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا جسمانية

ولا شيء من الامزجة كذلك فالنفس ليست بمزاج *

(وحاول بعضهم) حجة اخرى فقال ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل لذلك العضو هو مزاجه لكان شكل الكل و شكل الجزء واحدا وهذا فاسد لان المشكل عنده هو القوة المصورة وتلك القوة المصورة سارية في محلها وجزؤها مساو لكلها في الماهية فيعود عليه في القوة المصورة ما الزم في المزاج وكذلك ايضا يلزمه ان يكون شكل جزء الفلك مساو بالشكل كل الفلك ولكن العذر ما ذكرناه هناك *

(وقال) ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه امر واحد وهو يبطل بالقوة النباتية فانها واحدة وهي تفعل افعالا كثيرة فكذلك ههنا *

(واعلم) ان في النفس مذاهب اخر باطلة وظاهرة الفساد ولم يبق من ينصرها حتى نحتاج الى افسادها فالاولى ان لا نشتغل بها لغاية ضعفها ولكونها مذكورة في الكتب القديمة بالاستقصاء وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وانها جوهر ﴾

(اما النفس) الانسانية فستعرف انها ليست جسما ولا حالة في الجسم فهي جوهر مفارق بذاتها واما النفوس الحيوانية و النباتية فهي قوى حالة في الاجسام فمن لم يستبعد كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا باعتبارين معا زعم ان النفس الحيوانية من حيث انها جزء من الحيوان جوهر ومن حيث انها موجودة في شيء لا كجزء منه فهي عرض وقد سبق الكلام على هذا القول *

(ومن لا يقول) بهذا القول فقد احتج بجوهرية النفس النباتية والحيوانية بان قال ان للنبات والحيوان خصوصية جسمية في المزاج والهيئة والآثار ليست

باجزائها وقد ثبت انه ليس السبب لذلك امزجتها ولا ما يتبع امزجتها بل شيء يتقدم امزجتها وذلك لابد وان يكون قوة جسمانية لما ثبت ان الجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذاً تلك القوة الجسمانية علة لوجود ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وحالة فيه فتكون تلك القوة موجودة في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فتكون تلك القوة غير موجودة فى الموضوع فهو اذاً جوهر صورى *

(ولمن انكر) جوهرية النفس النباتية و الحيوانية ان يتعلق بامور اربعة *

(اولها) ان الحال يمتنع ان يكون سببا لمحله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا *

(وثانيها) ان ساعدنا على ان الحال يمكن ان يكون مقوما لمحله لكن النفس ليست كذلك لانها انما تحدث بعد حدوث المزاج الصالح والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول ذلك المزاج *

(وثالثها) ان سلمنا ان النفس النباتية جوهر من حيث انها علة قريبة لقوام مادتها لكن النفس الحيوانية انما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فالنفس الحيوانية عرض *

(ورابعها) ان الجوهر جنس لما تحته فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالى باطل فالمقدم مثله *

(والجواب عما ذكروه اولا) قد مضى فى اوائل هذا الباب *

(والجواب عما ذكروه ثانيا) ان الجامع لتلك الاجزاء هو قوة الوالدين ولكن ذلك الجمع يستدعى حافظا وذلك هو النفس فاندفع الدور *

(والجواب عما ذكروه ثالثا) ان نقول اما ان يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تخص النبات دون الحيوان او المعنى العام الذى يعم النفس النباتية والحيوانية

و هومبدء التغذي والنمو والتوليداويعنى بهاقوةمن قوى النفس التي تصدرعنها هذه الآثار فان عنى به الاول فذلك غير موجود في الحيوان وان عنى به الثانى فالمعنى العام يقتضى اثرا عاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام فالذى ينسب الى النفس النباتية العامة النمو العام واما قبول الحس والحركة اولاقبوله فليس ذلك ينسب اليها من حيث انها عامة و ان عنى به الثالث فليس الامر على مايظن من ان القوة النامية تفعل اولا بد نابدنا ثم ثانيا القوة الحيوانية بل القوة النباتية توجدمع القوة المنمية على ان تكون المنمية تبعالها او شعبة منها و سيتضح بعد ذلك ان لكل بدن نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الاعضاء ويقنعك هاهنا مايعرض من قوة القوة النامية و ضعفها عند مايرد على النفس من محبة او كراهة غير بدنية وذلك اذا كان الوارد على النفس تصديقا فيتبعه انفعال من سرور او غم فيؤثر ذلك فى القوة النامية اما الفرح النطق فيزيدها شدة ونفاذا والغم النطق يزيدها ضعفا وعجزا حتى يفسد فعلها و ينتقص المزاج وذلك يدل على ان النفس مدبرة لجميع القوى البدنية •

(واعلم) ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهى فى الموضعين عرض لانها فى النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفي الحيوان تابعة لوجود النفس الحيوانية •

(و الجواب عماذكروه رابعا) قال الشيخ انالم نعرف من النفس الا انها شئ مدبر للبدن واما ماهية ذلك الشئ فمجهولة والجوهر الذاتى لتلك الماهية لا المفهوم انه شيء مايدبر البدن فاهومتقوم بالجوهر غير معلوم لنا وماهو غير معلوم لنا متقوم بالجوهر فزالت الشبهة •

ولقائل

(و لقائل ان يقول) ان علمي بنفسي غير حاصل بالكسب على مامضى فلايخلو اما ان لا اعلم بنفسي الامن حيث ان لهانسبة الى بدني اواعلم حقيقتها والاول باطل لماقد مضى وقدثبت ان علمي بنفسي متقدم على علمي باضافتها الى بدني وايضاً فكيف يصح هذا القول ممن يقول ان علمي بنفسي هونفس نفسي وانه ابدا حاضربالفعل والعجب ممن يقول مثل هذين القولين ثم يتغافل عن تناقضهما لا لموجب *

(و الجواب الصحيح) ان يقال الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان تبقى مجهولة كما بيناه *

(ومما يجب) ان يعلم هاهنا ان النفس التي هي الصورة المقومة لحاملها ليست هي مجموع القوى التي سنذكرها فان كل واحدة منها ان كانت مقومة على الانفراد عرض المحال المذكور فيامضى وان لم تكن واحدة منها مقومة امتنع ان يصير المجموع مقوما على مامضى بل المقوم اما ان تكون صورة تلزمها هذه القوى المذكورة واما ان تكون احدى هذه القوى هي الاصل والباقية تكون تبعا على ما سنشرح الحال فيه *

(الفصل الرابع في تعديد قوى النفس)

(قال الشيخ) في الشفاء القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى اقسام جنسية ثلاثة *

(احدها) النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ماتتولد وتنمو وتغتذى *

(وثانيها) النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ماتدرك الجزئيات وتتحرك بالارادة *

(الفصل الرابع في تعديد قوى النفس)

(وثالثها) النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ماتفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ومن جهة ما تدرك الامور الكلية •

(والنفس النباتية) قوى ثلاث (القوة الغاذية) وهي التي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى هي فيه فتلصقه وتشبهه به بدل ماتحلل عنه (والقوة المنمية) وهي قوة تزيد في الجسم الذى هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة له في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو (والقوة المولدة) وهي التي تاخذ من الجسم الذى هي فيه اجزاء هي شبيهة بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل •

(والنفس الحيوانية) بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة الشوقية وهي التي اذا ارتسمت في التخيل الذى سنذكره بعد صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة المحركة الاخرى التي نذكرها على التحريك ولها شعبتان (شعبة) تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب من الاشياء المتخيلة ضرورية اونافعة طلبا للذة (وشعبة) تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضارا اومفسدا طلبا للغلبة •

(واما القوة المحركة) على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدء وترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ •

(واما

(واما القوة المدركة) فتنقسم الى قوة تدرك من خارج والى قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هى الحواس الخمس او الثمانى *

(فمنها البصر) وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ماينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون المتادية في الاجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة *

(ومنها السمع) وهو قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك صورة مايتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته وتماس امواج تلك الحركة تلك العصبة *

(ومنها الشم) وهو قوة مرتبة في زائد فى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمى الثدى تدرك مايؤدى اليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له او الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة *

(ومنها الذوق) وهو قوة مرتبة فى العصبة المفروشة على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة التى فيها مخالطة محيلة *

(ومنها اللمس) وهو قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك مايماسه وتؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب *

(ويشبه ان تكون) هذه القوة عند قوم لا نوعا آخر بل جنسا للقوى اربعة اوقوتها منبثة معا فى الجلد كله واحدتها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة

في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم توحدها بالذات (الى هاهنا) عبارة الشيخ ، وانا اكتب تفصيل مذهبه في القوى الباطنة بعبارة نفسي حتى تكون اخصر والى الافهام اقرب (قالوا) القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان تكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هي الخيال وخزانة الوهم هي الحافظة فهذه قوى اربع (الاولى) الحس المشترك (والثانية) خزانتها وهي الخيال (والثالثة) الوهم (والرابعة) خزانته وهي الحافظة ٭

(واما القوة المتصرفة) فهي التي من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان بصورة طير وجبل من زمرد وبحر من زيبق وهذه القوة ان استعملتها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وان استعملتها القوة الناطقة تسمى مفكرة وزعموا ان الحس المشترك والخيال مسكنهما البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فسكنها ايضاً نهاية البطن ٭ خازنتها

الاوسط من الدماغ واما الحافظة فسكنها البطن الاخير من الدماغ *

(ثم منهم) من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هى القوة الوهمية و يجعل سائر القوى تبعا لها فهذا خلاصة كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد ضاعت في هذا التقسيم القوة الحيوانية التي يذكرونها في الطب *

(واما تفصيل) قوى النفس الناطقة فسنذكرها في موضع آخر ونريد الآن ان نذكر ادلتهم على اثبات هذه القوى ونتأمل في صحتها وفسادها ولكن بعد ان نبين ان افاعيل النفس من كم وجه تختلف *

﴿ الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف افاعيل النفس ﴾

(الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف افاعيل النفس)

(زعموا) ان ذلك من اربعة اوجه (الاول) بالوجود والعدم مثل التحريك والتسكين والشك واليقين (والثانى) بالشدة والضعف كالظن واليقين (والثالث) بالبطوء والسرعة كالحدس والتفكر (والرابع) باختلاف الانواع اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك الحلو والمر اومع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد كالادراك والتحريك *

(واذا عرفت ذلك فنقول) اما القسم الاول فلا يستدعى قوتين لان وجود الفعل لوجود القوة و عدمه لعدمها اولعدم شرط من شرائطها و الثانى لا يستدعى قوتين والالزم ان تكون مراتب القوى بحسب مراتب الزيادة والنقصان الغير المتناهية ولزم تتاليها في آنات متتالية وكل ذلك محال بل السبب فيه اختلاف قوة القوة وضعفها واختلال الآلة وحدتها و هكذا القول في السرعة والبطوء (واما القسم الرابع) فزعموا ان الامور المتخالفة

بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان والطعوم و الروائح بل لابد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو اختيار الشيخ *

(ثم انه سأل نفسه) فقال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون النفس هي التي تفعل كل هذه الافعال وان سلمنا ان النفس الانسانية مغائرة للقوة الحيوانية لكن لم لا يجوز ان تكون القوة الحيوانية واحدة و تكون المدركة المحركة واحدة وان سلمنا تغائرهما و لكن لم لا يجوز ان تكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب قوة واحدة فان صادفت اللذة انفعلت على نحو او الاذى انفعلت على نحو آخر و كذلك يكون المدرك للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدا وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات المختلفة افعالا مختلفة و ايضاً فلم لا يجوز ان تكون القوة النباتية هي الحيوانية و لئن سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه الى ان ينتهي الى النهاية في قبول الزيادة وهو النماء واذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء الى اعضاء ذلك المتحرك لتغذوها به ويفضل منه فضل غير محتاج اليه في التغذي وهو غير منصرف الى النمو فتنصرف الى فعل آخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا تزال تورد بدل ما يتحلل الى ان تعجز فيحل الاجل *

(واعلم) ان للشيخ في ابطال هذه الاسئلة دليلا عاما يعم جميع القوى ودليلا خاصا على كل واحدة منها فلنذكر اولا الدليل العام *

(اما الحجة العامة) فهي ان القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات

الا فعل واحد فاذاً القوة الواحدة لا يجوز ان تكون مبدأ لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول ثم يجوز ذلك بالقصد الثانى مثل ان الابصار انما هو قوة على ادراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون سواد او قد يكون بياضا والقوة الخيالية هى التى تستثبت الامور المجردة عن المادة تجريدا غير تام ثم يعرض ان تكون تلك لونا اوطعما و القوة العاقلة هى التى تدرك الامور البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة تكون تلك شكلا وتارة تكون عددا *

(و لقائل ان يقول) هذه الحجة مبنية على انه لا يصدر عن الواحد اكثر من الواحد ونحن قد استأصلنا هذه القاعدة وايضا فلنسلم ذلك و لنتكلم على هذه الحجة من اربعة اوجه *

(الاول) وهو ان الدليل الذى دل على ان الواحد بالجنس لا يصدر عنه الا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه الا واحد بالنوع كذلك بعينه دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا واحد بالشخص فيلزم ان تكون القوة الباصرة التى ادركنا بها سوادا غير القوة التى ادركنا بها سوادا آخر وان كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم ان يصدر عن الواحد الشخصى اكثر من معلول واحد شخصى فقد خالفتم مقتضى الدليل الذى دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وحينئذ تبطل حجتكم *

(الثانى) هو ان الحس المشترك مدرك لكل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة وهى الحس المشترك هذه الادراكات المختلفة وقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز ان يكون صدورها عن قوة واحدة *

(الثالث) ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك

السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان تكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضاً فالقوة الباصرة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان ادراكها لهما يتوقف على ادراكها اللون اولا لكن ذلك لا يقدح في ادراكها لهما فاذاً القوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس وايضاً التخيل يكون مدركا لامور مختلفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الامور الكلية فبطل ماذكروه *

(فان قالوا) ابصار السواد والبياض الاختلاف فيه انما حصل في المدرك لا في الادراك واما السماع والابصار فانما حصل الاختلاف في الادراك فلو كانت القوة الواحدة قوية على الادراكين لكان يصدر عنها فعلان مختلفان *

(فنقول) ادراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المدرك في المدرك ولما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الادراكات المساوية لها في النوع مختلفة فاذا نسبتموها الى القوة الواحدة فقد ابطلتم قولكم ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من الواحد *

(الرابع) انه لا خلاف بين الحكماء في ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير صحيح على الاطلاق بل بشرط ان لا يكون فعل الفاعل موقوفا على آلة او شرط فانه ان توقف الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي وللاستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي والعقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر جوهر بسيط مع انه هو مبدء لجميع

الحوادث

الحوادث التي تحدث في عالمنا وذلك لاجل اختلاف الشرائط والمعدات *
(و اذا ثبت ذلك فنقول) لم لا يجوز ان تكون القوة السامعة والباصرة والشامة والذائقة واللامسة قوة واحدة الا انه تختلف افعالها بحسب اختلاف الآلات واذا بقي هذا الاحتمال فقد سقطت هذه الحجة *

(واما الادلة الخاصة) فثلاثة (الاول) احتجوا على ان القوة المدركة للجزئيات غير النفس الناطقة بان قالوا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة وعلائقها وماكان مجردا عن المادة وعلائقها استحال منه ادراك الجزئيات فاذاً المدرك للجزئيات فيناقوة اخرى غير النفس *

(واعلم) ان الكلام في هذه المسئلة طويل وسيأتي على الاستقصاء فيما بعد ولكنا نذكر هاهنا نكتة نستاصل بها تلك القاعدة ونحيل الاستقصاء على ماسيأتي *
(فنقول) لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لذينك الشيئين وذلك لان الحكم على الشيئين عبارة عن التصديق بثبوت امر لهما او سلبه عنهما والتصديق لا يتم الا بتصور الطرفين فاذا حكمنا بشيء على شيئين فلا بد وان يكون ذلك الحاكم متصورا لذينك الشيئين اللذين حكم عليهما ولذلك الشيء الذي حكم به عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم *

(واذا عرفت هذه المقدمة فنقول) انا اذا ادركنا شخصا من اشخاص الناس علمنا انه جزئي للانسان الكلي وانه ليس بجزئي للفرس الكلي والحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وان يكون هو بعينه مدركا للانسان الجزئي والانسان الكلي والفرس الكلي فاذاً المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل

فهم ولا ادرى كيف غفل عنها السابقون مع حذا قتهم واما الاستقصاء من الجانبين في هذه المسئلة فسيأتي *

(الثاني) قالوا وجدنا عضو اسليما في الافعال الطبيعية مختلا في الافعال الحسية وبالعكس فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحساسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد حصل المقصود لان القوة الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحساسة كانت احدى القوتين مخالفة للاخرى واما الثاني فباطل لان تلك الاجسام قابلة للحر و البرد ومتأثرة عن الطعوم والروائح فلو كانت القوة اللامسة والذائقة والشامة حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك فكان يجب حصول الادراك *

(ولقائل ان يقول) ليس يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شئ واحد حصول الادراك اذ من الجائز ان يكون الادراك موقوفا على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه القوة اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذى وجد فيه لون ما وهيئة ما ثم ان القوة الباصرة لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيئتها فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع المدرك والمدرك كيف كان حصول الادراك فاذاً لا يلزم من عدم صدور الفعل المخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين الحالتين في العضوين *

(الثالث) قالوا لو كانت القوة الحساسة والمتحركة بالارادة هي القوة النباتية لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن ان يتحرك والقوة المحركة بالارادة موجودة فكان يجب ان تكون حركته حركة بالارادة ولما لم يكن كذلك ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للقوة الحيوانية التي فينا *

(ولقائل

(ولقائل ان يقول) اليس من مذهبكم ان القوة الغاذية القائمة بعضو مخالفة بالنوع والماهية للقوة الغاذية القائمة بعضو آخر فاذا كان كذلك فمن الواجب ان تكون الغاذية التي للانسان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات وان كان عدم وجوبه محتملا ايضاً *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لا يلزم من قولنا ان الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان تكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم قوة الشيء على شيء عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشيء فبطلت هذه الحجة *

(واما سائر الوجوه) التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك و الخيال وسائر القوى فسيأتي تفصيلها فيما بعد (والذي نختاره) ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان المحرك بالارادة هو النفس الا ان تلك الادراكات المختلفة متوقفة على آلات مختلفة وشرائط متفاوتة فمتى فقدت آلة اوشرط فقد ذلك الادراك وذلك الفعل لا لاجل ان ذلك المدرك الفاعل كان حالا في ذلك العضو بل لان ذلك العضو كان آلة او شرطا فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بلى الافعال النباتية اعني التغذي والنمو وما شبههما غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الاعضاء والدليل على ذلك ان التغذي و النمو لو كانا فعلين من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم وكان يجب ان تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالات للغذاء و بجميع الاعضاء على التفصيل علما بديهيا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوى عديمة الشعور بهذه الآثار *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال النفس لها شعور بهذه الامور الا انها ليس لها شعور بذلك الشعور اوذلك الشعور مما لا يبقى ولا يستمر لاجل ان كثرة تغيرات هذه الا فاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الموالاة فانه ينساها ولا يبقى شيء منها في حفظه فكذلك ها هنا *

(فالجواب) انه لو جاز ان يقال انا عالمون بجميع مراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجميع الاعضاء التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد ذلك الشعور من انفسنا لجاز ان يقال بان العامي عالم بجميع الدقائق والحقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل جاز ان يقال مثله في البهائم بل في الجمادات *

(فان قيل) الدليل على ان الفاعل لهذه الافاعيل النفس الانسانية ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الجذب والهضم بسبب من الاسباب كما يكون للمريض ليلة بحرانه فانه تصير نفسه مقصرة عن سائر الامور الادراكية والحركات الارادية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيه فلا جرم انقطعت عن سائر الافاعيل *

(فالجواب) انه لم لا يجوز ان يكون شعور النفس بتلك التغيرات العظيمة هو المانع من سائر الافعال وايضاً فمن الجائز ان تكون النفس هي المحركة لتلك المواد لكن بواسطة القوى النباتية وحينئذ يندفع ما قاله هذا القائل فهذا ما نقوله في هذه القوى *

الباب الثاني في القوى النباتية واحكامها * وفيه اثنان وعشرون فصلا

الفصل الاول في اقسام القوى النباتية على وجه كلي

الفصل الاول في اقسام القوى النباتية على وجه كلي

(القوى النباتية) اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة اما المخدومة

فاما

فاما ان يكون تصرفها في الغذاء لاجل الشخص اولاجل النوع اما التي تكون لاجل الشخص فاما ان تكون لاجل بقاء الشخص واما ان تكون لاجل تحصيل كمال ذاته اما التي تكون لبقاء الشخص فهي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى لتورده بدل ما يتحلل واما التي تكون لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو والغاذية تخدم النامية وتورد الغذاء اما مساويا لما تحلل او انقص او ازيد و النمو لا يكون الا اذا كان الوارد ازيد عن المتحلل لكن ليس كلما كان كذلك كان نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والهزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو وانما يتم فعل الغاذية بامور ثلاثة *

(الاول) تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به كما في علة عدم الغذاء *

(والثاني) تصيير ذلك جزأ للعضو وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي *

(والثالث) تشبيهه به في قوامه و ماهيته و لونه و قد يخل به كما في البرص والبهق (واعلم) ان غاذية كل عضو مخالفة بالماهية لغاذية العضو الآخر اذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت افعالها *

(و اما اللتان) لبقاء النوع فاولاهما المولدة وهي التي تفصل جزأ من فضل الهضم الاخير للمغتذى وتودعه قوة من شبهها (وثانيها) المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالة الصورة والقوى والاعراض باذن الله تعالى شانه

(واما الخادمة) فهي تخدم الغاذية وهي اربع الجاذبة والماسكة و الهاضمة والدافعة (فهذا ماقيل) في هذه القوى وهاهنا امور لا بد من البحث عنها ونحن

نذكرها في فصول ٭

﴿ الفصل الثاني في اثبات القوة الجاذبة ﴾

(ولنبين) اولا ثبوتها في المعدة والرحم ثم في جملة الاعضاء (فنقول) الدليل على وجود هذه القوة في المعدة لوجهين ٭

(الاول) انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى المعدة والحركات اما ارادية واما طبيعية واما قسرية ولا شك ان الغذاء ليس له ارادة ان يتحرك الى المعدة فتلك الحركة ليست ارادية وليست ايضاً طبيعية مثل ان يقال الغذاء جرم ثقيل فيتحرك لثقله الى اسفل المعدة فان الانسان لو انقلب حتى تدلى رأسه الى اسفل ورجلاه الى فوق منتصبا امكنه ان يزدرد الطعام ازدرادا تاما فبقي ان تلك الحركة قسرية ولا بد من قاسر وهو اما دفع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطعام باختياره الى المعدة واما جذب من تحت وهو ان يقال المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها والاول باطل من وجهين (الاول) انا نجد المرى والمعدة في وقت الحاجة الشديدة تجذب الطعام من الفم والحيوان يمضغ من غير ارادته (والثاني) انا نجد المري والمعدة عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبها بسرعة حتى ان الكبد ايضاً تجذبها من المعدة للذاذتها وتفر بها من طبيعتها ويبين ذلك انه متى تغذى الانسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القئ وجدنا يخرج بالقئ من الشيء الحلو في آخر شئ تقيأه وذلك لجذب المعدة له الى قعرها ومتى تناول الانسان غذاء اودواء كريها وجد المري والمعدة تروم ان التقلص ولا تزدرده الا بعسر واذا بطل هذا القسم تعين ان يكون انجذاب الطعام من الفم الى المعدة لقوتها الجاذبة ٭

(الوجه الثاني) انا نرى المرى يقصر والمعدة تصعد الى فوق لتشوقها

الى انجذاب الطعام ولذلك قد نجد المعدة فى بعض الحيوان القصير المرى في وقت تناول الغذاء تصعد حتى تلاقى الفم اذا كان فمه واسعا كالتمساح فذلك يدل على ماقلناه *

(ولنبين ذلك ايضاً فى الرحم) فنقول ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى وذلك لشدة جذبه له ويدل عليه ان الرحم اذا كان قد انقطع عنه الطمث قريبا وكان خاليا عن الفضول المانعة له عن فعله اشتد شوقه الى المنى حتى ان الانسان يحس في وقت الجماع كان الرحم يجذب احليله الى داخله كما تجذب المحجمة الدم *

(ولنبين ذلك ايضاً فى سائر الاعضاء) فنقول الدم اذا كان في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاث اعنى الصفراء والسوداء والمائية ثم ان كل واحد من تلك الاخلاط الاربعة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال ان تتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصا دائما او اكثريا وهذا قاطع فى اثبات القوة الجاذبة بجملة الاعضاء *

﴿ الفصل الثالث فى القوة الماسكة ﴾

(ولنبين) وجودها اولا في الرحم والمعدة وثانيا في سائر الاعضاء *

(اما المعدة فاعلم) ان فعل الماسكة فى المعدة هو ان تحتوى المعدة على الغذاء احتواء تاما تمامسه من جميع الجوانب حتى لايكون بينها وبينه فضاء وليس ذلك من جهة شدة امتلاء المعدة فان الغذاء ان كان قليلا وكانت القوة الماسكة قوية ولاقته المعدة والتوت عليه جاد هضمه ومتى كانت الماسكة ضعيفة فانها

لاتلزم الغذاء فيحدث في البطن قراقر و نفخ وبطوء الاستمراء وعلى هذا المثال الرحم يحتوى على الزرع *

(والدليل) على وجود هذه القوة في المعدة انا نجد عيانا انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا مثل الاشربة والاجسام الرقيقة ثم شرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقا حتى لايمكن ان يسيل من ذلك الغذاء الرطب شئ بوجه من الوجوه وان فعلنا هذا التشريح بعد نفوذ الغذاء عن المعدة وجدنا الامعاء قابضة على مافيها من الاثقال ولو ان الحيوان تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذى من شانه النزول غير نازل والكثيف الذى ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا دون شئ *

(واما اثباتها فى الرحم) فمن وجهين (الاول) المشاهدة وهو انا نراه اذا انجذب اليه المنى منضما انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لايمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت بطن الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم برفق فانك تجد الرحم كما ذكرنا (الثانى) ان جرم المنى طبيعته تقتضى الحركة الى اسفل فلولا ان فى جوهر الرحم قوة ماسكة تمسكه لما توقف وبهذا الطريق اثبتنا هذه القوة فى سائر الاعضاء *

﴿ الفصل الرابع في القوة الهاضمة ﴾

(قال الشيخ) الهاضمة هي التى تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام متهيئ لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل (اقول) هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ولانه جعل

الغاذية

(الفصل الرابع فى القوة الهاضمة)

الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي احداها الهاضمة فلابد من تغايرهما فلنتكلم في الفرق بينهما *

(فنقول) ان الهاضمة يبتدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو وللدم صورة نوعية فاذا صار شبيهاً بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون ذلك كوناً للصورة العضوية وفساداً للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل هناك من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لايزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان تنتهى المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية وحينئذ تعرض هاهنا حالتان احداهما سابقة على الاخرى فالسابقة هي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حصول الصورة العضوية فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية فهذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته *

(ولقائل ان يقول) الكلام عليه من وجهين (الاول) ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئاً الى شيء فهو الموصل اليه فاذاً القوة الهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذاً الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة لانه لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضاً لان ما حرك شيئاً الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك واما المعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي فهو فعل ذلك الشيء *

(والشيخ قد اعترف) بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الاول من طبيعيات الشفاء عند شروعه في الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول * هذا كلامه (وهذا يقتضي) ان يكون الواصل الى الصورة العضوية واصلا لعلة وان يكون تلك العلة هي التي ازالته عن المستقر الاول ولما كان المزيل للدم عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل له الى الصورة العضوية هو تلك القوة فاذاً القوة الهاضمة(١) هي الغاذية لاغير *

(الوجه الثاني) ان هاضمة كل عضو لاشك انها بطبخها ونضجها تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك الدرجات بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد وبلغ الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصور واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فاذاً لافرق بين الهاضمة والغاذية *

(وهذا الذي قلناه) قد شهد بصحته كلام جالينوس واكثر المتأخرين اما جالينوس فلانه لم يذكر من القوة الغاذية في شئ من كتبه الا هذه الاربع قال في (رابعة المنافع) ان للمعدة قوة تجذب بها مايلائمها ولها قوة اخرى بها تمسك مايصل اليها وقوة اخرى بها تدفع عنها الفضول وقوة هي اقدم هذه القوى كلها اعني المغيرة التي بسببها احتاجت المعدة الى تلك الثلاث *

(وقال المسيحي) في كتاب القوى والافعال والارواح من (كتاب المائة) القوى الطبيعية ثلاث غاذية ومربية ومولدة والغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة

(١) في نسخة هو القوة الهاضمة وهي الغاذية لاغير ١٢

وهي

وهي التي تغير الغذاء و تجعله شبيها بالعضو المتغذي و الرابعة الدافعة فهذا ما نقوله في هذا المعنى *

﴿ الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة ﴾

(اعلم) ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمتغذى والثانى غير صالح لذلك وللهاضمة فعل في كل واحد منهما اما فعلها فى الاول فما سبق واما فعلها في الثانى فتلك الاجزاء لها ثلاثة احوال اما ان تكون غليظة اورقيقة اولزجة وفعل الهاضمة في الاول الترقيق و فى الثانى التغليظ وفي الثالث التقطيع *

(فان قيل) الشيء كلما كان ارق كان اندفاعه اسهل فلما ذا جعلتم التغليظ احد هذه الامور المسهلة للدفع *

(قلنا) لان الرقيق قد يتشرب به جرم المعدة لرقته فتبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا تندفع واما اذا غلظت لم تتشربها المعدة فلاجرم تندفع بالكلية *

﴿ الفصل السادس في القوة الدافعة ﴾

(يدل على ثبوتها) امران (الاول) انك ترى المعدة عند القيء كانها تنزع من موضعها الى فوق حتى تتحرك معها عامة الاحشاء وترى عند التبرز اذا كان البراز معتقلا او كان فى الامعاء فضل لذاع كأن الامعاء تنزع من موضعها لدفع ما فيها الى اسفل وترى عامة الاحشاء تتحرك الى اسفل لحركة عضل البطن ومعونة الامعاء على دفع ما فيها حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض فى الزحير *

(الثانى) ان الدم يرد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافى عنده ولم يخل شيء من الاعضاء قط

﴿ الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة ﴾

﴿ الفصل السادس في القوة الدافعة ﴾

عن الاخلاط الفاسدة ولما بطل ذلك فثبت وجود القوة الدافعة *

(الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى)

﴿ الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى ﴾

(واذ قد ثبت) ان في الاعضاء قوة جاذبة وما سكة وهاضمة ودافعة (فلقائل ان يقول) لم لا يجوز ان تكون هذه القوى قوة واحدة بالذات واربعة بالاعتبار فتكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام وما سكة له بعد الازدراد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه عند الفراغ والحجة المشهورة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد بطلت فلم لا تقولون ماذا تقولون *

(فنقول) الذي يمكن ان يقال فيه انا نرى العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قويا في الباقي ولولا تغاير هذه القوى لاستحال ذلك *

(الفصل الثامن في آلات هذه القوى)

﴿ الفصل الثامن في آلات هذه القوى ﴾

(زعموا ان القوى) الجاذبة آلتها في الجذب الليف المطاول والماسكة آلتها في الامساك الليف المورب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض (وهذا الكلام) على اطلاقه يستجنى لوجوه خمسة *

(اما اولا) فلانهم ما اقاموا في كتبهم الطبيعية والطبية برهانا على توقف صدور هذه الافعال عن هذه القوى على هذه الليفات *

(واما ثانيا) فلان لحم الكبد فيه قوة جاذبة وما سكة ودافعة وليس فيها ليف اصلا (فان قيل) الاصناف الثلاثة من الليف حاصلة في الاوردة فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاول ترشح منه على جوهر لحم الكبد (فنقول) ذلك الدم اما ان ترشح من الوريد على لحم الكبد مع كون ذلك اللحم جاذبا لذلك الدم اولا مع كونه جاذبا فان كان مع كونه جاذبا له فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان لا مع جذب منه لم تكن في العضو قوة جاذبة

هذا

هذا خلف *

(واما ثالثا) فالرطوبة الجليدية مع القطع بانه ليس فيها شيء من الليف تجذب الغذاء و تمسكه و تهضمه *

(واما رابعا) فكل واحد من شظايا الليف غير مركب من الليف والا لتسلسلت الليفات الى غير النهاية مع ان فيها هذه القوى *

(واما خامساً) فالليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول مع انه يجذب والليف المطاول ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل فثبت انه لا يجوز توقيف هذه الافعال مطلقا على هذه الليفات بل لو قيل ان جذب المرى والمعدة يتوقف على الليف المطاول وفيهما يتوقف على الليف المستعرض كان حقا لانه متى وقع الخلل في احد الليفين وقع الخلل في ذلك الفعل *

﴿ الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع ﴾

(اعلم) ان بيان ذلك مبنى على مقدمة وهى ان فاعلية هذه القوى بالتحريك اما الجذب و الدفع فلاشك انهما لا يتأتيان الا بالحركة المكانية واما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء و ذلك حركة في الكيف وذلك التغير لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة و جمع الاجزاء الرقيقة وذلك الجمع و التفريق لا يحصلان الا بالحركة المكانية فاذاً الهضم حركة في الكيف و هى معلول حركات مكانية واما الامساك فهو نفسه ليس بحركة بل هو منع من الحركة ولكنه لا يحصل الا بتحريك الليف على هيئة الاشتمال فاذاً لا بد فيه من الحركة فثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة *

(و اذا ثبت ذلك فنقول) ان البرودة مميتة مخدرة فلا ينتفع بها شيء من القوى بالذات بل القوى جميعا محتاجة في افعالها الى الحرارة ومع ذلك فقد ننتفع

بالبرد بالعرض واكثرها انتفاعا بالبرد الماسكة من حيث انها تحفظ الليف على هيئة الاشتمال الصالح للامساك ثم الدافعة من وجهين الاول انها تمنع من تحلل الريح المعينة على الدفع الثاني انها تجمع الليف العريض العاصر ثم انك اذاقايست بين الكيفيات الاربع وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة الى اليبس اشد من حاجتها الى سائر الكيفيات اما الرطوبة فلاتعين الماسكة بل كانها تضادها واما البرد فقد عرفت انه غير معتبر بالذات واما الحر فلان الحاجة اليه عند الحركة ومدة حركة الماسكة اقل كثيرا من مدة سكونها فثبت ان انتفاع الماسكة باليبس اكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات (واما الجاذبة) فلا حاجة لها الا الى الحر واليبس ثم حاجتها الى الحر اشد لوجهين (الاول) ان حاجتها الى تحريك آلتها اشد من حاجتها الى التسكين (الثاني) ان الحرارة تعين على الجذب لان الجذب على وجوه ثلاثة (احدها) بفعل القوة الجاذبة كالمقناطيس (والثاني) باضطرار الخلاء على ماعلمت (والثالث) بالحرارة، (واما الدافعة) فحاجتها الى اليبس اقل من حاجة الماسكة والجاذبة اليه لانه لاحاجة لها الى التسكين بل الى الدفع ولها حاجة الى قليل تكثيف تعين على العصر، (واما الهاضمة) فلاحاجة لها الى اليبوسة اصلا بل الى الرطوبة وحاجتها الى الحرارة شديدة جدا فيخرج مما قلنا ان اشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة واما اليبس فاشد القوى حاجة اليه الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة واما الهاضمة فلا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة وبالله التوفيق،

﴿ الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة ﴾

(تنبيه) ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد في

(الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة)

في المعدة مضاعفة لان احداها التي تجذب غذاء البدن كله من خارج الى تجويف المعدة فتمسكه هناك وتغيره الى ما يصلح لان يكون دماً تدفعه الى الكبد وثانيها التي تجذب الى المعدة لتغذية المعدة نفسها ما يصلح لها خصوصا وتمسكه هناك و تغيره الى جوهرها و تدفع الفضول منها و كذلك الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصار غير التغير الى جوهر المعدة وهذه القوى التي تجذب الغذاء الى نفسها وتشبهه بنفسها وتمسك في نفسها وتدفع عن نفسها توجد في جميع البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فتوجد فيهما تلك الاربع مع اربعة اخرى شبيهة بتلك تفعل الاعداد للغذاء واما الاربع الاول فتفعل لاجل الاغتذاء ٭ (واقول) ان كان الامر على ما يقول هذا القائل وجب ان يحكم بذلك في الفم واللسان والمرى والامعاء والعروق المسماة ماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء ٭

﴿ الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء ﴾

(هو الذي) يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة مثل الحنطة وقد يقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد وقد يقال له غذاء عندما صار جزءاً من المغتذى شبيهاً به بالفعل و الغذاء بالمعنى الاول اعني المتشبه بالقوة هو جوهر لا محالة فان غير الجوهر يستحيل ان يصير جوهرا وهو جوهر جسماني لان المجردات لا تنقلب اجساما وليس ذلك جسماً كليا فان ذلك مما لا وجود له في الاعيان فاذاً غذاء كل جسم شخصي جسم شخصي والمشهور ان الحيوانات لا تغتذى بالاجسام البسيطة وفيه اشكال من حيث ان النبات لا شك انه يجذب الماء

(الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء)

الى نفسه ويصير ذلك الماء جزأ منه فاذا جاز ذلك فى النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوانات واما اقسام الاغذية فقد ذكرناها فى شرحنا للقانون *

(الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم)

﴿ الفصل الثانى عشر فى مراتب الهضم ﴾

(وله اربع) مراتب (الاولى) عند المضغ فان سطح الفم متصل بالمعدة ويدل على ذلك امران (احدهما) ان الحنطة الممضوغة تفعل فى انضاج الدماميل و الجراحات مالا يفعله المطبوخ بالماء (و ثانيهما) ان الممضوغ لولم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته ولما تغير دل على النضج وتمام هذا الهضم عند مايرد على المعدة ويصير اما بذاته كما فى جوارح الصيد واما بمخالطة المشروب كما في اكثر الحيوانات شبيهاً بماء الكشك الثخين وهو المسمى بالكيموس *

(المرتبة الثانية) ان ينجذب الى الكبد وينطبخ فيها ويتميز الاخلاط الاربعة بعضها عن بعض *

(المرتبة الثالثة) ان ينفذ الدم في العروق *

(المرتبة الرابعة) ان يتوزع على الاعضاء ففضلة الهضم الاول وهو الذى في المعدة تندفع من الماء وفضلة الهضم الثانى تندفع اكثرها بالبول وباقيها من الطحال و المرارة وفضلة الهضمين الباقيين تندفع بالتحلل الذى لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالانف والاذن اوغير محسوسة كالمسام اوخارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة اوبما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمنى فضل الهضم الرابع على ماسياً تى تحقيق القول فيه *

(الفصل الثالث عشر في حد القوة الغاذية والنامية)

﴿ الفصل الثالث عشر في شرح ماذكرناه فى حد القوة الغاذية و النامية ﴾

(قد ذكرنا) ان الغاذية هى التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى لتخلف بدل

ماتحلل

ما يتحلل (فنقول) في بيان هذا الحد وهو ان كل قوة فانها لا محالة مبدء التغير فذلك التغير له صورة ومادة وله محل وللفاعل في فعله غاية فهاهنا الصورة هي الاستحالة الى مشابهة المتغذي والمادة هي الغذاء والغاية تخلف بدل المتحلل فكأنا قلنا القوة الغاذية هي التي تفعل الفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية ٭

(واما النامية) فقد ذكرنا في حدها انها الزائدة في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو بما يدخل فيه من الغذاء فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس فبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الجهات الثلاث وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا ليبلغ الى تمام النشو احترازا عن السمن وقولنا بما يدخل فيه من الغذاء تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء فلا جرم تمدها وتزيد في جواهرها واما في السمن فانها لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل كأنها تلتصق بها ٭

(واعلم) ان التغذي والنمو يتمان بامور ثلاثة (الاول) تحصيل اجزاء شبيهة بالمتغذي والنامي في الماهية (الثاني) الصاقها بهما (الثالث) تشبيهها بهما ثم ان كانت الاجزاء الواردة على جواهر الاعضاء الاصلية مساوية لما تحلل فذلك فعل الغاذية وان كانت ازيد فذلك فعل النامية ٭

(وعند ذلك) يظهر شك من يشكك فيقول ان الغاذية فعلها تحصيل الغذاء والالصاق والتشبيه والنامية فعلها ايضا هذه الامور الثلاثة فلا فرق بينهما

الا ان الغاذية تفعل هذه الامور الثلاثة بمقدار ما تحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل واذا كان كذلك وجب ان تكون النامية بعينها هي الغاذية لان النامي اذا ازداد فجزؤه الزائد ان يكون مساويا لجزئه الاصلي والقوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله ايضاً فاذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الاصلي وكانت القوة الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد فعلى هذا القوة الغاذية هي النامية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد بدل الاصل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل *

(وتحقيق) ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما تحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما تحلل فيكون ايراد ها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذاً القوة الواحدة يجوز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الواحدة تورد في اول الامر ازيد من المتحلل ثم انها في الوسط تورد ما تساوي التحلل فهذا شك لا بد وان يتفكر فيه *

(واعلم) ان من الناس من زعم ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغذو والنار تغذو فالغاذية نار وهؤلاء مع انتاجهم النتيجة من الموجبتين في الشكل الثاني اخطأوا في المقدمتين جميعاً اما قولهم الغاذية تغذو فهو باطل لان الغاذية لا تغتذي بل تغذو غيرها وهو البدن واما قولهم النار تغذو فباطل لان النار لا تغتذي بل تتولد وتصعد بطبعها واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليس هنالك نار واحدة متغذية *

(ومن الناس) من اعتقد ان في الاعضاء فرجاً تملؤها القوة النامية وهو باطل

لان

لان ملأ الفرج لا يوجب زيادة الاعضاء ونموها بل الحق ماذكره الشيخ في الشفاء وفي المباحثات ان القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغتذاء على ما حكيناه عن الشيخ في باب الالم واللذة في الفصل الذي ينافيه ان تفرق الاتصال غير مولم بالذات *

﴿ الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية ﴾

(الابدان) مخلوقة من الدم والمني فلا محالة تكون في اول الامر رطبة ثم انها لا تزال تجف يسيرا يسيرا وعرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة وتلك المسام لا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاعضاء لينة اما اذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلاجرم يستمر النمو من اول السكون الى الوقت الذي يتصلب الاعضاء فيه فحينئذ تقف النامية *

(واعلم) انا اذا جعلنا النامية غير الغاذية فعند وقوف النمو لا بد من ان تبطل القوة النامية واما اذا قلنا بان النامية هي الغاذية فعند وقوف النمو لا تبطل القوة التي كانت نامية وان كانت يبطل منها وصف كونها نامية *

﴿ الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت ﴾

(ذكروا) في ذلك وجوها (الاول) ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا تكون افعالها الا متناهية *

(واعلم) ان النفوس الفلكية عندهم قوى جسمانية مع انها غير متناهية الفعل ثم ان الشيخ اعتذر عنه بان قال النفس وان كانت قوة جسمانية الا انه لما يسنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب اليه تلميذه (بهمنيار) فقال اذا جوزت ذلك فلم لا تجوز ان تكون القوة البدنية

(الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية) (الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت)

وان كانت جسمانية الا انه لماسنح عليها من انوار العقل الفعال تقوي على بقاء غير متناه ٭

(فاجاب عنه) بان ذلك محال لكون البدن مركبا من الطبائع المتضادة ٭

(اقول) ظهر لنا من هذه الحكاية ان الشيخ ما كان معولا في سبب ضرورة الموت على وجوب تناهي القوة الجسمانية بل كان تعويله على كون البدن مركبا من العناصر المتضادة فلنحقق هذا الوجه ٭

(فنقول) زعم في القانون ان الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تاخذ في الانتقاص المتادى الى الانحلال بالكلية ومتى انحلت الرطوبة فلابد من انطفاء الحرارة الغريزية فحينئذ يحصل الموت ٭

(وانما قلنا) ان الرطوبة لابد وان تاخذ في الانتقاص بامور ثلاثة ٭

(احدها) بانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي بين الرطوبة ٭

(وثانيها) معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك ٭

(وثالثها) معاضدة الحركات البدنية والنفسانية ٭

(فان قيل) لم لايجوز ان تكون القوة الغاذية تورد بدل مايتحلل من الرطوبات

(فنقول) هب ان القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت توردهه في الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من المتحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ماتورده الغاذية وقت الكهولة مساويا لما يتحلل عنه حينئذ بل اقل منه فلاجرم ينتهي الى النقصان ٭

(فان عاد السائل) وقال ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا لمقدار الوارد فلو زاد في وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحلل اكثر او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل

والحركات

لان المحلل ليس الا الامور الثلاثة المذكورة وهى الحار الداخل والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلاثة قد يكون وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة فاذا لم يزدد المحلل استحال ان يزداد التحلل والقسم الثاني ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا تنقص الحرارة الا لنقصان الرطوبة فلو جعلنا انتقاص الرطوبة سبب ضعف الغاذية لزم الدور *

(فنقول) الحق ان المحلل في زمان الكهولة صار اقوى لانه وان كان المحلل وقت الكهولة هو الاقسام الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب و قد عرفت في الابواب السابقة ان الضعيف قد يكون اقوى اثرا من القوى اذا كان اطول مدة منه فكيف اذا تساويا وكان احدهما اطول مدة من الآخر *

(واذا كان كذلك فنقول) المجففات الثلاثة وهى الحرارة الداخلة والخارجة والحركات تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب وكان الجفاف الحاصل منها في الكهل اكثر من الجفاف الحاصل منها في الشباب واما ايراد الغاذية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك ان يكون الوارد في سن الكهولة اقل من المتحلل وذلك يؤدى الى البطلان فالحاصل انه كلما كان السن اكثر كان تاثير المجففات الثلاثة ادوم فكان الجفاف اكثر فكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اكثر واستمر ذلك مما يؤدي الى الانقطاع وهو الموت *

(ومن الاسباب الضرورية للموت) ما ثبت ان كل كائن فاسد واما السبب الثاني فامران (احدهما) ان تتخلص نفوس السعداء من ابدانهم الى السعادة

العظمى فان هذا هو المقصود من الخلقة وان لم يكن فلسوء الاختيار (وثانيها) ان يوجد القوم الآخرون لان المادة لا تصل اليهم الا اذا فارقت الابدان وليس اوامر بالخلود في العدم اولى منا بخلود الوجود بل العدل ان يكون لكل واحد حظ من هذا الوجود *

﴿ الفصل السادس عشر فى تحقيق الكلام فى القوة المصورة ﴾

(لقائل) ان يقول انه لا يجوز ان تكون خلقة الاعضاء وشكلها و عظمها وخشونتها وملاستها صادرة من القوة المصورة التى تذكرونها لان المنى جسم متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة الا فعلا واحدا فيجب ان يكون الشكل الذي تفيده المصورة هو الكرة فاذاً اشكال اعضاء الحيوان يستحيل صدورها عن المصورة *

(فان قيل) المنى يخرج من جميع البدن على معنى انه يخرج من اللحم جزء لحمى ومن العظم جزء عظمى والدليل عليه عموم اللذة ومشاكلة عضو المولود بعضو ناقص من والديه او بعضو ذى زيادة اوشامة وايضاً من جهة المشاكلة الكلية واذا كان كذلك فيجب ان يكون سبب المشابهة عاماً بالنسبة الى البدن حتى ان كان البدن كله يرسل المنى كانت المشابهة عامة والا فالتشابه يكون بحسب عضو واذا ثبت ان المنى جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذى هو نازل من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب ان يكون الحيون كالكرة *

(والجواب عنه) ان ارسطو زعم ان هذه الادلة غير مقنعة في كون المنى نازلا من الاعضاء كلها وبين ذلك بامور عشرة *

(الاول) هو ان المشاكلة قد تقع فى الظفر والشعر وليس يخرج منهما شى *
(الثانى) ان المولود قد يشبه جد ابعيدا وليس يبقى له زرع وحكى ان واحدة ولدت من حبشى بنتا بيضاء ثم ان تلك ولدت سوداء *
(الثالث) الزرع ليس ترسله الاعضاء الآلية المركبة من حيث هى آلية وتقع فيها المشاكلة *
(الرابع) لوكان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيوانا صغيرا لانه يكون فيه من كل عضو جزء وتلك الاعضاء ان كانت موضوعة وضعها الواجب فالمنى انسان صغير وان لم تكن مترتبة فالذى رتبها *
(الخامس) ان المرأة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون فى الرحم منيان هما انسانان *
(السادس) ما المانع ان يولد من المرأة فقط اذا انزلت وحدها اذا كان في منيها هذه الاعضاء مفصلة *
(السابع) ان الانسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس لان المنى تارة خرج من الذكر وفيه اجزاء عضو الذكور وتارة خرج وفيه اجزاء عضو الاناث واذا جاز ذلك فى الذكورة والانوثة جاز ان يكون سائر الاعضاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء *
(الثامن) ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك لما قالوه *
(التاسع) قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانت ذكورا واناثا *
(العاشر) الغصن من الشجر الذي لم تثمر بعد قد يغرس فيثمر فان كان الغصن

من الغصن فقط وجب ان توجد المشابهة بين الغصنين وان لا تحصل الثمرة الا ان تقولوا الغصن تكون فيه اجزاء من الثمرة وتجعل الشجرة في اصلها مخلوطا كل جزء بكل جزء فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك وليس يحتاج حينئذ ان ينزل المني من كل جزء بل من جزء واحد فان الجزء الواحد فيه كل الاجزاء .

(قال) واما ما ذكروا من امر لذة الجماع فتلك اللذة انما تكون لسيلان المني في اوعية المني واحداثه الدغدغة وما يقترن بها من لدغ حرارة المني في اللحم الشبيه باللحم القروحي اذا نبه تغرية كأنه بجلوتم يفري وهذه الحالة لا توجد في جميع الاعضاء بالسواء .

(ثم قال) فثبت بهذه الوجوه ان المني جوهر متشابه الاجزاء لا شك فيه فهذا ما نقله الشيخ عنه في الشفاء .

(والاشبه ان يكون) المني مختلف الاجزاء بحجة اقوى من الادلة المذكورة وهي ان المني لا شك انه فضل الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم في العروق وصيرورته مستعدا استعدادا اتا مالان يصير من جوهر الاعضاء ولذلك فان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فانه يورث الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج .

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان الاشكال لا تندفع بتسليمنا كون المني مختلف الاجزاء لانا اذا فرضناه مركبا فلا بد وان تكون الاجزاء البسيطة حاصلة فيه

بالفعل

بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة قوة بسيطة في مادة بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرية حتى يكون المتولد من المنى كرات مضمومة بعضها الى بعض وايضاً فتلك الاجزاء في المنى اما ان تكون مركبة على حسب تركب الاعضاء وترتيبها واما ان لا تكون (والاول) باطل لان المنى رطوبة سيالة والرطوبة لا تحفظ الوضع (والثاني) يقتضي ان لا تتركب الاعضاء على الوجه المخصوص دائما او في الاكثر والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان اشكال الاعضاء وخلقها ومقاديرها واوضاعها لا يجوز ان تكون منسوبة الى القوة المصورة العديمة الشعور *

(ونقول) قولا كليا السبب الفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون شيئا عديم العلم والادراك واما ان يكون ذاعلم والاول باطل لما قلنا وايضاً بشهادة كل فطرة سليمة على ان مثل هذا الوصف المحكم والترتيب العجيب الذى عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره من شيء عديم العلم والادراك فاذاً الفاعل لهذه الابدان عالم وذلك اما ان يكون هو النفس الانسانية او قوة من قواها او شيء من خارج والقسمان الاولان ظاهرا الفساد *

(اما اولا) فلان النفس الانسانية وقواها لا تحدث الا بعد تكون البدن *

(واما ثانيا) فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء واشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور وان لم نكن عالمين بذلك استحال ان تتاتى منا فعلها *

(واما ثالثا) فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا يمكننا من تغيير صفة من صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا

البدن هذا مما لا يخطر ببال عاقل •

(فثبت ان) خالق الابدان ومشكلها مدبر حكيم وقادر عليم (فتبارك الله احسن الخالقين) •

(وان بهمنيار) مع قصور بضاعته في العلم حاول الخروج عن مثل هذا المضيق وذلك ايضاً من بلادته المفرطة حيث حاول ما لا يمكن (فقال) ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة تتحد نحوا من الاتحاد فوجب ان تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج (فيقال له) المادة اما ان يكون استعدادها لقبول النفس الانسانية لا يتوقف على صيرورتها بدنا انسانياً او يتوقف والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب الدور لانها لا تصير بدنا انسانيا الا بعد تعلق النفس بها ولا تتعلق النفس بها الا بعد صيرورتها بدنا انسانيا (وقوله) وجب ان تكون في المادة استعدادات مختلفة اشارة الى ان المني ليس متشابه الاجزاء وقد بينا ان ذلك لا يدفع الاشكال•

(قال) ثم كل قوة يجب ان تكون قد ركبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف اوضاع هذه الاعضاء (فيقال له) ان امثال هذه الكلمات الركيكة لا تدفع مثل هذه الاشكال لانك جعلت هيئات القوى اسبابا لتكون الاعضاء والدليل الذي يبطل كون القوى فاعلة لهذه الاعضاء يبطل ايضا كون هيئاتها فاعلة بل بطريق اولى (قال) وهذا كما ان الهيئات التي وجدت في العقول والعقول الفعالة اعني العقول العشرة وجدت ما بعدها فكما انه تنتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللوازم من دون

شركة

شركة في المادة فكذلك تنتقش في القوة الغاذية مثلا شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوى في المادة فيقال له اما القول بان القوة الغاذية تنتقش فيها صورة الانسان فذلك جهالة لان القوة الغاذية اجمعوا على انه ليس لها شعور ولا ادراك (وايضاً) فهب ان الامر كذلك لكنها في الشعور لا تكون اقوى من جوهر النفس ونحن قد بينا ان النفس لا يمكن ان تكون فاعلة للبدن فكيف الغاذية واما قياس ذلك على العقول المفارقة « فذلك جهالة لان العقول المفارقة لا تفعل افعا لا مختلفة و لذلك كانت الاشكال الفلكية هي الكرة وهاهنا فان افعال الغاذية والمصورة مختلفة متقابلة فانى يصح هذا القياس (واعلم) ان الاولى ان لا نذكر امثال هذه الكلمات الركيكة في هذا الكتاب لكن الطباع العامية ربما تظن ان تحتها فائدة وانه ليكثر تعجبي ممن قنع عقله بامثال هذه الكلمات او اطمئن قلبه الى هذه الركاكات بل الا عجب من عقول اقوام يكتبونها ويطالعونها ويلتفتون اليها (واقول) ان افاضل المتقدمين من الحكماء الفلاسفة اتفقوا على ان خالق الابدان الحيوانية مدبر حكيم وان شئت فارجع الى كتاب (منافع الاعضاء) لجالينوس او الى كتاب (آراء ابقراط وافلاطون) لجالينوس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك فان كنت من المقلدين فتقليدا ولئك العلماء اولى لك من تقليد غيرهم وان كنت من الطالبين للعلم فما اراك يشتبه عليك الحق بالباطل في هذا الباب وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من المني ﴾

(اعلم) انه ربما يوجد في كلام ارسطو ان المرأة ليس لها مني وجالينوس قد اكثر من التشنيع عليه في ذلك فلنبين حقيقة الحال في ذلك (فنقول) ان مني الذكر من الرطوبات التي تكون في البدن لكنه متميز عن غيره بصفات اربع (الاولى)

« الفعالة

انه ابيض لزج (الثانية) ان سيلانه على العضو المخصوص سبب للذة المخصوصة (الثالثة) كونه مندفقا (الرابعة) ان فيه قوة عاقدة فلينظر ان المرأة هل لها رطوبة موصوفة بهذه الصفات الاربع (فنقول) اما الصفة الاولى فهي حاصلة لها لوجهين (احدهما) ان جالينوس حكى من نفسه انه وجد وعاء المني في الاناث مملوا من رطوبة بيضاء لزجة (وثانيهما) انه لولا ذلك لكان خلق البيضتين واوعية المني معطلا في حقهن (واما الصفة الثانية) فهي ايضاً موجودة فيهن لوجهين (الاول) ان جالينوس حكى انه كان ببعض النسوان شبيه باختناق الرحم لطول عزوبتها ثم استفرغت منيا كثيرا ووجدت من ذلك لذة كلذة الجماع وصحت (والثاني) انهن قد يحتلمن فيرقن منيا وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة الحارة اللزجة على عضو تفعل فيه كاللذع اللطيف وشبه تعرية وتدسيم كالتلاقي فتكون اللذة من عود الحال الى المجرى الطبيعي عند حالة خارجة عن المجرى الطبيعي محتملة غير مفرطة وهذا كله كلذة الحكة والدغدغة واللذة التي تعرض من سيلان المني شبيهة بسيلان دهن فاتر على سطح قرحة الا ان التي بالجماع اشد واقوى لشدة الاسباب الفاعلة والمنفعلة والمعنية عليها (واما الصفة الثالثة) وهي الاندفاق فغير موجودة للرطوبة التي للنسوان لان الغرض ليست اللذة والا لكان خلف الدفق وهو السيلان الثقيل ادوم للذة بل الغرض ازلاق المني الى قعر الرحم ليكون سببا لوجود حيوان مثله ولما لم يكن للمرأة دفق لم يكن ذلك انزالا بل الاولى ان يسمى ذلك اصمادا (واما الصفة الرابعة) وهي ان تكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة التي للمرأة لانها لو كانت موجودة لكانت اذا لاقت القوة الانفعالية وجب ان يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب ان لا تكون فيها قوة

فاعلة

فاعلة بيان الشرطية أنه لا معنى للقوة الفاعلة الا مبدأ لتاثير شيء في آخر من حيث انه آخر فان لاقت هذه القوة للمنفعل ولم يظهر منها الفعل لم يكن مبدأ للتاثير فلا تكون القوة قوة وبيان نقيض التالى ان منى المرأة اذا سال الى رحمها عند الجماع قضت المرأة فيه شهوتها ولم يقض الرجل وحصل المنى في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة ملاقية للمنعقدة فكان يجب ان يظهر الفعل ويحصل الولد ظهورا قويا ان كانت القوة قوية وضعيفا ان كانت القوة ضعيفة فلما لم يظهر هذا الفعل اصلا علمنا انه ليس فيها قوة عاقدة *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال في منى المرأة قوة واذا انضم اليها ماء الرجل قوى المجموع على العقد (فنقول) المنى الذى للمرأة وحدها لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم تكن له قوة على هذا الفعل والقوة التي في منى الرجل فهي وحدها مستقلة بالتاثير سواء كان بواسطة ماء المرأة اولا بواسطته وعلى التقديرين فماء الرجل مستقل بالتاثير وماء المرأة غير مؤثر اصلا وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل (فثبت) ان الوصفين الاولين مشتركان بين ماء الرجل والمرأة والآخران غير مشتركين فان وضع اسم المنى للرطوبة الموصوفة بالوصفين الاولين فقط كان للمرأة مني وان وضع للرطوبة الموصوفة بالصفات الاربع لم يكن للمرأة منى *

(واحتج جالينوس) على وجود المنى للمرأة بامرين (احدهما) وهو الاقوى ان الاولاد يشبهون والديهم جميعا و الذين يشبهون والديهم فلهم اصل هو المشبه لهم بوالديهم فالاولاد لهم اصل هو المشبه لهم بوالديهم لكن ليس ذلك المشبه هو دم الطمث لانه غير حاصل للاب و ليس هاهنا شيء آخر الا المنى فالمنى حاصل للمرأة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه (وثانيهما)

ان العصب والعروق والعظام مخلوقة من المني (لثلاثة اوجه) اما اولا فلانها بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة لان تخرق وتمدد تمديد الشرائين والعروق *

(واما ثانيا) فلانها لو كانت متكونة من الدم لكان حال الاعصاب والعروق والعظام كحال اللحم ولكان المقطوع منها يعود كما ان اللحم اذا نقص ينبت مرة اخرى فلما لم ينبت هذه الاعضاء مرة اخرى علمنا ان ذلك لان تولدها من المني وقد عدم المني *

(واما ثالثا) فلان ارسطو قال الشريانات والعروق التي هي اوعية المني اذا طالت مما كانتها للدم في الاستدارات التي هي في اوعية المني حدث المني ولو كان في سائر الاعضاء تلك الاستدارات والالتفافات لكان يتولد فيها المني واذا كانت الشريانات مولدة للمني دون البيضتين والفاعل هو الذي يشبه غيره بنفسه وجب ان تكون الشريانات والعروق متكونة من المني اذ الشيء انما يتكون من المادة التي تشبهه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان هذه الاعضاء متكونة من المني لكن مني الذكر لا يفي بذلك فلابد وان يكون للانثى مني *

(والجواب عن الاول) انه لو كان سبب المشابهة ما ذكر لكانت مشابهة كل واحد من الابوين او مشابهتهما على التركيب ابدا حاصلا ولما لم يكن كذلك علمنا ان السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو ان التشبيه عبارة عن اعطاء صورة مثل صورة المتشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة العاقدة التي في مني الاب والقابل هو الرطوبة اللزجة التي للمرأة التي فيها القوة المنعقدة ثم ان القوة العاقدة الموجودة في مني الاب اذا اقتضت الصورة المشابهة بصورة

 الاب

الاب فان صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الاب وان لم تكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الام تبين حصول تلك الصورة لان الفاعل لا يمكنه ان يفعل فعلا في المادة الا الذي تقبله المادة وان لم تكن المادة قابلة لصورة الام ولا لصورة الاب بل لصورة اخرى حصلت تلك الصورة فظهر انه لا يلزم من حصول المشابهة تارة مع الاب وتارة مع الام ان يكون السبب المشبه حاصلا من جهتهما معا ٭

(والجواب عما ذكره ثانيا) قوله لا بد من مادة بيضاء لزجة فنقول لا نزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمرأة تصير مادة لبدن الجنين ولكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وذلك لا يلزم مما قاله وهو الجواب عن الوجه الثاني فانا نسلم ان للمرأة تلك المادة البيضاء اللزجة لكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وليس كل ما يحتاج اليه الشيء كان كافيا في حصول ذلك الشيء

(واما قوله ثالثا) ان الشريان يولد المني فيجب ان يكون متولدا من المني ٭

(فنقول) هذا باطل بالكبد فانها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة منهما ٭ ثم نقلب الكلام عليه ونقول العظام والعروق مغتذية من الدم فيجب ان يكون تولدها من الدم (واعلم) ان الخصومة في هذه المسئلة طويلة جدا لكن الكلام المحصل من الجانبين ما ذكرناه ٭

﴿ الفصل الثامن عشر في ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة حتى يصير جزأ من الجنين اوليس كذلك حتى لا يصير جزأ منه ﴾

(الفصل الثامن عشر في ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة)

(ظن جالينوس) ان مذهب ارسطو انه لا يصير مني الذكر جزأ من جوهر الجنين ثم احتج على ابطاله من وجهين ٭

(الاول) ان الرحم يشتاق بالطبع الى المني والمشتاق بالطبع الى شيء لا يضيعه

فالرحم لا يضيع المني واستشهد في اثبات الصغرى بما ذكره بقراط من ان امرأة لم تحب ان تحبل وعزمت على ازلاق المني فاحتاجت الى طفر شديد الى خلف حتى ازلق المني وذلك يدل على شدة اشتياق الرحم الى المني واما الكبرى فظاهرة فزادها تأكيدا وبين ذلك بان قال المعجب ان دم الطمث مع ان الرحم يدفعه بالطبع فانه يحفظه ويبقيه عند الحاجة فالمني الذي يشتاقه بالطبع كيف يضيعه ويفسده *

(الثاني) ان الارحام خلق داخلها خشنا لئلا ينزلق عنها المني *

(اجاب الحكماء) عن الاول ان من الجائز ان يشتاق الشيء الى الشيء لحاجة فاذا زالت الحاجة وجب ان يزول ذلك الشوق كما ان الكبد والعروق تجذب الماء الكثير عند الحاجة اليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الاعضاء تجذب الادوية المعدلة لمزاجها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب فكذا ههنا من الجائز ان تكون الحاجة الى مني الرجل ليؤثر في الطمث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك يستغني الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق هذا اذا سلمنا بقاء المني على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع انه يحتمل ان لا تبقى تلك الكيفية بل تتبدل بكيفية اخرى منافرة لاجلها يتبدل الجذب بالدفع واما خشونة باطن الرحم فلا بد منها ليتعلق بالمني ولا نزاع فيه ولكن النزاع في ان ذلك المني هل يبقى مخالطا للجنين ام لا *

(ثم احتج الحكماء) على اثبات ان مني الرجل لا يخالط الجنين بما نشاهد من ان البيض الذي يتكون من الريح اذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرخا بعد ما هو غير مفرخ *

(فاعلم) انه مال الشيخ الى ان مني الذكر يصير جزءاً من الجنين و لم يصحح ذلك

ذلك بحجة قطعية بل مال اليه على سبيل الاولى و الاخرى ثم تارة يقول ان مني الذكر يصير مبدأ للروح الحامل للقوى وتارة يقول انه يكون جزأ من العضو ككون الانفحة جزأ من الجنين وهو الذى اختاره في القانون *

﴿ الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب ﴾

(الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب)

(ان المشرحين) زعموا ان التشريح دل لهم على ان القلب اول عضو يتكون ولا برهان في امثال هذه المطالب الا المشاهدة وقول بقراط ان اول عضو يتكون هو الدماغ و قول محمد بن زكريا ان اول عضو يتكون هو الكبد لا يقدح فيما قلناه لانهما انما ذهبا الى ماذهبا اليه بالقياس لا بممارسة التشريح فان محمد بن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية فالعضو المتولى لهذا الامر وهو الكبد هو المقدم فى التكون وذلك باطل فان تكون الاعضاء متقدم على اغتذائها وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية وممدهما هو القلب فهو اولى بالتقدم *

(ومما يحقق) ان القلب متقدم في التكون انه لاشك ان في المنى روحا كثيرة فانه يثخنه الحر وتلك الخثورة بسبب مافيه من الهواء ولذلك يشتد بياضه و لذلك اذا ضربه البرد الذى هو اولى بالتجميد و التكثيف زول خثورته وبياضه ويصير رقيقا و المنى زبدى الجوهر و لذلك سميت الزهرة زبدية لانها جعلت مبدأ للشهوة وتوليد المنى *

(واذا عرفت ذلك) وجب ان يكون اول متكون هو الروح لان اول متكون يجب ان يكون هو الذي تكونه اسهل والحاجة اليه امس وتكون الروح اسهل من تكون العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة

« اشد

في المنى المنقذف الى الرحم روحا اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو وظاهر ان تكون الروح قبل تكون العضو *

(ثم لايخلو) اما ان يكون لذلك الروح مجمع خاص اولا يكون ومحال ان تكون الطبيعة تهمل امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق وايضاً بين الارواح من المجانسة ماليس بينها وبين غيرها والجنسية علة الضم فيجب مما ذكرنا ان يكون اول شئ متميزهو الجوهر الروحي ويجتمع في موضع واحد ويحيط به ماهو اكثف من اجزاء المني حتى تحتبس تلك الارواح عن التحلل ثم ليس بعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولى من الجانب الآخر فلابد من ان يكون مجمعها هو الوسط وان يكون سائر الاجزاء محيطة بها كالكرة وذلك المجمع الذى في الوسط ليس هو الكبد لما رددناه على الرازى فاذاً ذلك المجمع هو الموضع الذى اذا استحكم مزاجه كان قلبا فظاهر ان اول الاعضاء المتكونة هو القلب *

﴿ الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن ﴾

(زعم الشيخ) ان مني المرأة يصير ذا نفس بنفوذ قوة الذكر فيه فان الروح يشبه ان يتكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس فيه الى تكميل الاعضاء وتكون هذه النفس حينئذ غاذية اذلا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس الحسية فتكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية والنطقية تتم معا ولا كذلك الغاذية واعضاؤها وايضاً فاعضاء الحيوان لايعمها الحس ويعمها الاغتذاء فلا يبعد

(الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن)

ان

ان تكون النطفة تحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والاخرى تحدث من بعد ويجوز ان تكون الغاذية التي جاءت من الاب تبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة ما ثم تبطل بها الغاذية الخاصة وكان المستفادة من الاب لا تبلغ من قوتها الى ان تتم التدبير الى آخره بل تفي بتدبير ما ثم تحتاج الى اخرى كأن التي تؤخذ من الاب قد تغيرت عما عليه الواجب فليست من نوع الغاذية التي كانت في الاب والتي تكون في الولد ولكن لم يخرج التغير بها عن ان تعمل عملا مناسبا لذلك العمل وكيف ما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلقت بها النفس النطقية وتفيض منها الحسية اما النطقية فتكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران والمصروع وانما تستكمل بامور من خارج هذا ما قاله الشيخ *

(واعلم) ان العاقل لا يطمع في هذه الفصول الى ان يصل الى القطع واليقين بل المقصد الاقصى ظن غالب ان امكن فلذلك تساهلنا في تحقيق مقدماتها *

﴿ الفصل الحادى والعشرون في اختلاف هذه القوى ﴾

(الفصل الحادى والعشرون في اختلاف هذه القوى)

(اعلم) ان غاذية كل عضو مخالفة بالنوع والماهية لغاذية العضو الآخر والا لما اختلفت افعالها وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع ثم هي متحدة بالجنس واما الموجودة منها في كل شخص فهي متحدة بالمبدء *

﴿ الفصل الثانى والعشرون في القوة الحيوانية ﴾

(الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية)

(ان الشيخ) لم يتعرض في شيء من كتبه الحكمية لهذه القوة ولكنه اثبتها في القانون وجمهور الاطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة الحيوانية القوة التي بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لا ان ما فيه من العناصر المشتاقة الى الانفكاك

انما يبقى بمجتمع القاسر وذلك القاسر ليس ما يتبع ذلك الامتزاج لان ما يتبع الامتزاج لا يكون علة له ولا لبقائه فاذاً ذلك القاسر قوة متقدمة على ذلك الامتزاج وحافظة له فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية فتلك القوة اما ان تكون هي قوة الحس والحركة او القوى النباتية مثل قوة التغذية اوغيرها اوقوة وراء هذين القسمين والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة حس ولا حركة والثاني باطل لوجهين (احدهما) ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة (وثانيهما) ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات للزم ان يكون للنبات استعداد لقبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذاً هذه القوة جنس ثالث مغاير للقوى النفسانية والنباتية ٭

(ولقائل) ان يقول لم لا يجوز ان يكون العضو المفلوج وجدت فيه قوة الحس والحركة الارادية واما فعل الحس والحركة الارادية فانما لم يوجد لمانع منع الفاعل من الفعل (وبالجملة) فلم لا يجوز ان تكون مادة الفالج مانعة عن ظهور افعال قوى الحس والحركة عن ذلك العضو ولا تكون مبطلة لذاتي القوتين معا (وهذه) المطالبة متوجهة ايضا عليهم في قولهم ان هذه القوة مغايرة لقوة التغذية لان العضو المفلوج قد يبطل عنه التغذي وان كان بعد حيا ٭

(لانا نقول) لم لا يجوز ان يقال قوة التغذية باقية ولكن لمانع منع عن ظهور فعلها وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة (فنقول) الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان فلم لا يجوز ان تكون احدى الغاذيتين تفيد هذا الحكم وان لم تكن

الغاذية

الغاذية الاخرى مفيدة لهذا الحكم *

(هذا كله) مع تسليم ان القوى الحساسة جسمانية واما الحق فهو ما ذكرناه من ان الادراكات كلها بالنفس فهذه المباحث تكون ساقطة عناه (وليكن هذا آخر كلامنا في القوى الفائضة من النفس التي تفعل افعالها بغير شعور وبالله التوفيق *

الباب الثالث فى الادراكات الظاهرة * وفيه ثلاثة عشر فصلا

الفصل الاول فى اللمس * وفيه اربعة مطالب

(الاول) ان الحيوان الارضى مركب من العناصر الاربعة و صلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلابد ان تكون له قوة بها يدرك ان الهواء المحيط به محرق او مجمد ليتحرز عنه اما الذوق فانه وان كان دالا على المطعومات التي بها يستبقى الحياة لكنه طالب للمنفعة و اللمس دافع للمضرة ودفع المضرة لاستبقاء الاصل واستبقاء الاصل اقدم من جلب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب المنفعة ممكن لسائر الحواس فظهر ان اللمس اقدم الحواس (وانه يجب) ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة لتكون للاعضاء كلها شعور بالمفسد فيحترز عنه (ويشبه) ان تكون لكل حيوان حركة ارادية اما حركة انتقال من مكان الى مكان واما حركة انقباض و انبساط كما للاسفنجات والاصداف في غلفها فانها تحرك حركات انبساط و انقباض ولو لم نشاهد منها هذه الحركة فكيف نعرف ان لها حس اللمس *

(الثانى) ذكروا ان قوى اللمس اربع الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس و الحاكمة بين الصلب واللين و الحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على ان القوة

الواحدة لا تصدر عنها افعال مختلفة (قالوا) لكن هذه القوى لانتشارها في البدن ظنت قوة واحدة ولا استحالة في ان تكون الآلة الواحدة آلة للقوتين كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة *

(الثالث) قالوا من خواص قوة اللمس ان حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي تودیها حتى تنفعل عنها انفعالا لاجديدا فيقع الاحساس به فالمدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما وليس ذلك لاجل انه لا حظ له منهما لانه مركب من العناصر الاربعة فهو اذاً لاجل ان تكون الكيفيات فيه الى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه فالاقرب الى الاعتدال اشد احساسا ولما لم تكن العناصر الاربعة البسيطة معتدلة الكيفيات لم تكن لها قوة اللمس فليس لها حياة اصلا *

(وزعم زاعمون) انا اعانعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها لاجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر البسيطة فان الارض تهرب من العلو الى السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة واذا حاولت النار الصعود فاذا عارضها في صوب حركاتها معارض رجعت الى اسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل على شعورها بما يلائمها وما ينافرها (هذا ماقيل) وبالجملة فاثبات الشعور والادراك للجمادات مما لا تميل النفس اليه *

(الرابع) القوة اللامسة كما انها تشعر بالكيفيات الاربع فكذلك تشعر بتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وبعود الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع فان سيلان الرطوبة اللزجة الحارة على العضو الشبيه باللحم القروحي كأنه بتغريته يفيده اتصالا والنوع الاول من الادراك هو الالم والثاني هو اللذة

وتحقيق الكلام فيه ما قد مضى •

(الفصل الثاني في الذوق)

﴿ الفصل الثاني في الذوق وفيه ثلاثة مباحث ﴾

(البحث الاول) الذوق تالى اللمس وكانه عبارة عن الشعور بما يلائم البدن ليطلبه واللمس شعور خاص بما ينافيه ليجتنب عنه والذوق مشروط باللمس لكنه لا يكفى فيه الملامسة بل لا بد من متوسط عديم الطعم وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الملعبة لتقبل الطعام ثم ان كانت الرطوبة عديمة الطعم لدت الطعوم بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة •

(البحث الثاني) ان هذه الرطوبة اما ان تتوسط على سبيل انه تخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تغوص في اللسان حتى تخالطه فيحسها واما ان تتكيف نفس تلك الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة فان كان الاول فلا فائدة في تلك الرطوبة الا في تسهيل وصول المحسوس الحامل لتلك الطعوم الى الحاس ويكون الحس بملامسة المحسوس من غير واسطة وان كان الثاني فيكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا يبقى بين الحس والمحسوس واسطة حتى لو كان المحسوس الخارج يتمكن من الوصول الى الحس من دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلا كالحال فى الابصار فلا بد من متوسط والحق ان كلا الوجهين محتمل •

(فان قيل) ما بال المفوصة تذاق وهى تورث السدد (فنقول) انها اولا تخالط بوساطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر اثرها من التكثيف بعد المخالطة •

(البحث الثالث) ان قوة الذوق واحدة (واعترض) بعضهم على الحكماء القائلين بالقوى فقال انهم جعلوا قوة اللمس قوى متعددة لتعدد الملموسات فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق متعددة بتعدد المذوقات (فنقول) لهم ان يجيبوا بانا

انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة ليتم الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة وهو غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة *

﴿ الفصل الثالث في الشم * وفيه بحثان ﴾

(البحث الاول) ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات فى الشم الا انه اضعفها فى بقاء مثله فى خياله فان رسوم الروائح في نفس الانسان ضعيفة جداً ولذلك لا يكون للروائح عنده اسما الا من جهتين احداهما من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة والاخرى من جهة النسبة الى الطعوم فيقال رائحة حلوة وحامضة ويشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراكات الحيوانات الصلبة ﴾ العيون للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل غير المحقق واما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فقوتها على ادراك الروائح قوية جدا بحيث لا يحتاج الى التنشيق (ونقول) ان مما لا شك فيه ان واسطة الشم جسم لا رائحة له وهو الهواء *

(البحث الثاني) زعم بعضهم ان الرائحة انما تتأدى بان تتحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحة وتتبخر وتخالط المتوسط (واحتج عليه) بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب الدلك والتبخير وما كان البرد يخفيها ومعلوم ان التبخير يذكى الروائح (وايضاً) نرى ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزائها *

(وزعم آخرون) ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير ان يخالطه شئ من الجسم الذى له تلك الرائحة اذ لو كانت الروائح التى تملأ المحافل

﴾ الصلبة .

انما

انما تكون بسبب تحلل شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل حجمه و ايضا فلانا نبخر بالكافور تبخيرا يأتى على جوهره كله فتكون معه رائحة منتشرة انتشارا الى حد و يمكن ان تنتشر تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع فى جزء جزء من ذلك المكان بل فى اضعافه حتى يتشمم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون فى مجموع تلك البقاع مثل الرائحة التى حصلت بالتبخير فاذا كان فى كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الابخرة التى تحلل منه في جميع تلك البقاع التى تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للبخار الذي يكون بالتبخير او مناسباله فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك او مناسباله لكن ليس الامر كذلك فتبين ان للاستحالة مدخلا فى هذا الباب (والحق) ان كلا المذهبين صحيح وانه لا منافاة بينهما (و منهم من زعم) ان ادراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا ابعد الوجوه *

﴿ الفصل الرابع فى السمع ﴾

(الفصل الرابع في السمع)

(اعلم) ان السمع هو ادراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية تاديته الى الصماخ فلنذكر ههنا فيما يتعلق بالسمع امورا وذلك بحثان *

(البحث الاول) ان السماع لا يحصل الا عند تأدي هذا الهواء المنضغط بين القارع والمقروع وهو ظاهر لوجوه خمسة *

(اما اولا) فلان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع *

(واما ثانيا) فلانه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او صار عسرا *

(واما ثالثا) فلان من رأى انسانا يقرع بمطرقة على سندان فان كان قريبا منه

سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة *

(واما رابعا) فان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الآخر من تلك الانبوبة على اذن انسان آخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدى الهواء فيه الى اذنه وامتناع ان يتأدى الى اذن الغير *

(واما خامسا) فانه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب هبوب الرياح من سمع الى سمع *

(فان قيل) لو ان انسانا تكلم من وراء جدار متخذ من الحديد وجب ان لا يسمع الذى فى الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لانه ليس فى ذلك الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب ان تشوش تلك الامواج ولا تبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم (وايضا) فلان الانسان اذا تكلم حدث فى الهواء ذلك التموج فان تأدى ذلك بالكلية الى سمع شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذاك التموج الواحد وان لم يتأد اليه بالكلية بل تأدى الى سمع كل واحد لبعضه وجب ان لا يسمع واحد منهم ذلك الكلام بتمامه *

(فنقول) اما الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب اذا لم توجد المنافذ اصلا ان لا يوجد السمع *

(وقوله) تلك المنافذ تكسر اشكال تموجات الحروف فنقول قد عرفت ان

الحروف انما تكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل انما هو حاصل فى كل واحد من اجزائه فاى جزء وصل حصل الشعور بما يفعله من الصوت (وهذا هو الجواب) عن السوال الثانى •

(البحث الثانى) ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط او هو محسوس و الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس والحق هو الاخير •

(والذى يدل عليه) انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لايبقى منها اثر فى التموج عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لاندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها الا انها من حيث انت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولايميز بين القريب والبعيد كما ان اليد تدرك بلمسها ما تلقاه ولا تشعر به من جهة اللمس الا حيث تلمسه ولافرق بين ورود ه من ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدأ اولا في المسافة بل حيث انتهى وهنا لك لايبقى الفرق بين ان يكون قد جاء من قرب او بعد ولما كان التميز بين الجهات والقريب من الاصوات والبعيد منها حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية من حيث هى •

(فان قيل) انما ندرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما ندرك القريب و البعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى و عن البعيد اضعف •

(فنقول) اما الاول فباطل لان الصوت قد يكون على اليمين من السامع وقد يسد الانسان الاذن الذى يليه ويسمع صوته بالاذن اليسرى ومع ذلك

يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين ولا يحصل التموج الى الاذن اليسرى الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ادراك الجهة لان القارع انما جاء من تلك الجهة •

(واما الثاني) فهو باطل ايضاً والا لكنا لا ندرك البعيد القوى و القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويي البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب ان نظن ان احدهما قريب والآخر بعيد ويشتبه علينا القوة والضعف بالقرب و البعد وليس الامر كذلك •

(فان قيل) فما السبب في الشعور بجهة الصوت (قلنا) قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يقبل من الابعد في زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد ومابقى منه في الهواء الذى هو في المسافة التي فيها ورد •

(و الحاصل) انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فيدرك عند الصماخ وذلك القدر لا يفسد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتاملنا فيتأدى ادراكنا من الذي يصل الينا الى ماقبله فماقبله من جهته ومبدء وروده فان كان بقى منه شيء متأد ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومدده ومابقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه ومابقى من قوة امواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى ان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر مابقي فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى الذي هو اقرب منه الينا واذا كان

بالشعاع

بقربنا رجلان بيننا وبين احدهما قدر ذارعين وبيننا وبين الآخر قدر ذراع من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلامهما عرفنا بسمعنا قدر المسافة من قرب احدهما وبعد الآخر هذا منتهى ماقيل ٭

(وتدقيق فيه بحث) وهو ان السمع هب انه يتبع من الذى وصل اليه الى ماقبله فماقبله ولكن مدرك السمع هو نفس ذلك الصوت واما الجهة فهى غير مدركة للسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدرك السمع هو الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط ومعلوم ان هذا الصوت لو كان حصوله فى جهة اخرى لكان صوتا فاذاً المدرك للسمع من المصوت الموجود فى الجهة المخصوصة هذا القدر الذى لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يكون هذا موجبا لادراك الجهة وهذا الشك لابد وان يتفكر فيه ٭

﴿ الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع ﴾

(المذاهب) المشهورة بين الحكماء في الابصار ثلاثة ٭

(الاول) قول من يقول انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موقع سهم هذا المخروط ٭

(المذهب الثانى) قول من يقول الشعاع الذى في العين يتكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة فى الادراك ٭

(المذهب الثالث) ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المرئيات بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية وغرضنا من هذا الفصل ابطال القول

(الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع)

بالشعاع و للقائلين به ادلة *

(اولها) قالوا ان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فلا يخلو اما ان يكون لاجل ان تنطبع في المرآة صورة الوجه ثم تنطبع في العين صورة مساوية لتلك واما ان يكون لاجل ما نقوله من ان الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها لصقالتها الى الوجه والاول باطل من وجوه *

(الاول) وهو ان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لانطبعت في موضع معين ولامتنع ان يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر بسبب انعكاس الشعاع عن الاخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتنقلين وانت ترى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالك فبطل القول بالانطباع *

(واما على القول) بالشعاع فعلة ذلك ظاهرة وهي ان الناظر اذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى به المرئي الى جزء آخر فيتخيل انه في ذلك الجزء الآخر (والثاني) هو ان الانسان يرى وجهه في المرآة ولا شك انه ليس في سطح المرآة بل هو كالغائر فيه البعيد عنه بل يخيل انه يقرب ممن تقرب منها ويبعد عمن تبعد عنها ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك بعدا في غور المرآة وهو محال (اما اولا) فلانه ليس للمرآة ذلك الغور (واما ثانيا) فلان ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى فبقي ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غورها فيكون بالحقيقة انما ادرك الشيء الذي بذلك البعد من المرآة فلا يكون الشبح منطبعا فيها *

(الثالث) وهو ان ناظر الانسان قد يرى فيه غيره شبح مرئي لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب ان يتساوي كل واحد

 منهما

منهما في ادراكهما *

(والرابع) انا نرى الجبل العظيم في المرآة ومن الممتنع ان تنطبع صورة العظيم في الجسم الصغير *

(والخامس) ان المرآة ان لم يكن لها لون امتنع ان تقبل الشكل كالهواء وان كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب ان يكون ساتر اللون الاول كما ان الخضرة اذا انعكست الى الجدار بسبب الضوء ستر لون الجدار وبالجملة كيف يعقل اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد منهما على حد الصرافة فثبت ان صور المرئيات لا تنطبع في المرايا وان السبب في ذلك هو الشعاع *

(وثانيها) ان احدنا اذا نظر الى ورقة رآها كلها ولا يتبين له من جملتها الا ما يمكنه ان يقرءه ولا يمكنه ان يقرء الا السطر الذي يحدق نحوه ثم كذلك في كل حال يقلب بصره من سطر الى سطر وليست العلة الا ان مسقط السهم من مخروط الشعاع اصح ادراكا ولو كان ذلك لاجل الانطباع فكل ما ادركه فقد انطبعت صورته فكان يمتنع ان يكون بعض المواضع اصح ادراكا من البعض *

(وثالثها) ان من قل شعاع بصره فان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لاجل ان المرئي متى كان بعيدا تفرق الشعاع واذا كان قريبا لا يتفرق واما الذي يكون شعاع بصره كثيرا لكنه يكون غليظا فان ادراكه للبعيد اصح بسبب ان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء فثبت المطلوب *

(ورابعها) ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار والعلة فيه ان شعاع العين لقلته وضعفه يتحلل بشعاع الشمس فلا يقوى على الابصار والاعشى يبصر بالنهار دون الليل والعلة فيه انه مع عدم شعاع الشمس ناقص من الكفاية *

(وخامسها) ان الابصار باحدى العينين عندما يغمض الاخرى اكمل من

الابصار عند ما تكونان مفتوحتين والعلة فيه ان الشعاع يهرب من العين المغمضة وينصب الى الاخرى •

(وسادسها) ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا قد انفصل من عينه واشرق على انفه وكذلك الانسان اذا اصبح ودعاه دهش الانتباه الى حك عينيه فانه يتراءى له شعاعات قدام عينيه وكذلك الانسان اذا اغمض عينيه على السراج يرى خطوطا متصلة بين العينين والسراج و كذلك ترى عين الهرة في الظلمة كانها شعلة نار ولولا انفصال الشعاع لما كان الامر كذلك •

(وسابعها) ان الحواس الاربع انما تدرك بالمماسة كاللمس والذوق والشم الذي يستقرب الريح بالاستنشاق ليلاقيه وكالصوت الذي ينتهي به التموج الى السمع (اما البصر) فليس كذلك لانه لا يرى ما يكون في غاية القرب منه فضلا عما يكون مماسا له و لابد من الملاقاة فهي اما ان تكون لاجل انه ينتقل من المحسوس الى الحس شيء اولانه ينتقل من الحس الى المحسوس شيء والاول باطل لان صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني وهو ان تخرج من العين اجسام شعاعية فاذا لاقت المحسوس حصل الابصار (وثامنها) ان كل فعل النفس يكون بآلة جسمانية فانه يحتاج فيه الى اتصال الآلة بمحل الفعل والا لم يكن ذلك المحل اولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر واذا لم يكن بد من الاتصال وليس ذلك لاتصال المرئي بالعين لما ثبت من فساد القول بالانطباع فهو اذا لاجل ان الآلة تحركت الى المرئي ولا يمكن ذلك الا بان تحدث كيفية من نور العين في الهواء وتتصل بالمرئي (هذا مجموع) ادلة القائلين بالشعاع •

(اما ادلة المبطلين له) فالذي يدل على انه ليس الابصار لاجل خروج الاجسام

الشعاعية

الشعاعية من العين اربعة امور *

(الاول)هو ان الشعاع بعدخروجه من العين اما ان يبقى اتصاله بالعين اولا يبقى فان بقى فاما ان يتصل بكل المبصرات اولا يتصل بكلها فان اتصل بكل المبصرات فقد خرج من البصر مع صغره جسم مخروطي عظمه هذا العظم وقد يضغطه الهواء ويدفعه وكذا الافلاك تضغطه وتدفعه وينفذ في خلاء ثم كما يطبق الجفن يعود اليه ثم يفتح فيخرج مثله وكما يطبق تعود الجملة اليه حتى كانه واقفة على بنية المغمض *

(فان قيل) انكم تجوزون ان يحل فى المادة مقدار عظيم بعد ان كان قد حل فيها مقدار صغير فلم لا تجوزون هاهنا ان يقال الشعاع الذى خرج من العين وان كان صغير المقدار الا انه يصير عظيما *

(فنقول)انكرنا ذلك من قبل انه يجب ان يدفع العناصر والافلاك او ينفذ ذلك البعد المزيد فى ابعاد هذه الاجسام وكل ذلك محال ومن قبل انه يجب ان لا يتمكن الشخصان من رؤية شيء واحد لتمانع الجسمين الشعاعيين الخارجين من العين (واما ان كان) الشعاع لا يتصل بكل المبصرات بل يتشظى ويتفرق فيجب ان لا يحس بكل المرئى بل يحس بالمواضع التى تقع عليها تلك الاجزاء الشعاعية حتى لا يحس من الجسم الا تفاريق نقطه ويفوته الغالب (وايضا) اذا نظرنا الى الماء رأينا جميع الارض التى تحت الماء فان لم يكن قبل ذلك في الماء خلاء ثم نفذت فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب ان يزداد حجم الماء وان قيل بانه كان فى الماء خلاء فلم تكن تلك الفرج خالية مع ثقل الماء وسيلانه الى الفرج وملئه اياها الا ان يقال الماء فرج كله او الغالب عليه الفرج وذلك محال هذا اذا خرج الشعاع من العين ولم ينفصل واما اذا انفصل عنها فهو اظهر

استحالة لانه يلزم ان يكون الحساس احس بمماسة ذلك الشعاع ويكون كمن يقول ان لامساً يقدر ان يلمس بيد مقطوعة (الا ان يقال) ان ذلك الشعاع يحيل الهواء المتوسط وذلك هو المذهب الثانى وسنبطله ٭

(الدليل الثانى) ان حركة هذه الاجسام الشعاعية ليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة واذ ليست طبيعية فليست ايضا قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة وظاهر انها ليست ارادية فاذاً ليست لها حركة فليس الابصار لاجل حركة الشعاع واما حركة الاجسام الحاملة للاصوات الى الصماخ فهى قسرية لانها لا تحدث الا عن قلع او قرع ٭

(الدليل الثالث) انه اذا كان ريح او اضطراب فى الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فكان يجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج بسبب القرع لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة اخرى ٭

(الدليل الرابع) ان المرئى اذا بعد عن الرائى فانه لا يرى والسبب فيه ما نقوله لتكن دائرة (اب) الحدقة ولتكن نقطة (ح) وسطها وليكن (ده) و(جط) متساويتين محاذيتين للحدقة وليكن (ده) اقرب و(جط) ابعد من نقطة (ح) ولنخرج من (ح) خطين الى (ده) على شكل مثلث يقطعان دائرة الحدقة على (اب) ولنخرج خطين آخرين من (ح) الى (جط) يقطعان الدائرة على (ور) فتكون زاوية (اح ب) اكبر من زاوية (وحر) الشبح الذى فى الصغرى اصغر من الذى فى الكبرى ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فاما اذا جعلنا القاعدة موضعا للابصار فيجب ان يرى

الجسم

الجسم كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة او غير ضيقة(٤) *

(ولقائل) ان يقول ان كان صغر الزاوية يوجب صغر الشبح الذي ينطبع فيها فانما يكون ذلك لاجل ان الكبير لا ينطبع في الصغير فكيف يجوز ارتسام صورة نصف العالم في مقدار عدسة وان جاز ان ينطبع الكبير في الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر الشبح و حينئذ فلا ينتفعون بهذه الحجة *

(واما مايدل) على انه ليس الابصار لاجل حدوث كيفية في الهواء فامر ان (الاول) لوكان الابصار لاجل استحالة الهواء من حالة الى حالة بعين المبصر لكان كلما كان الناس اكثر كانت هذه الحالة اقوى فيلزم ان المبصرين اذا ازدحموا ان يكون حدوث هذه الهيئة في الهواء اقوى وان يكون قوي البصر اشد احالة للهواء الى هذه الكيفية من ضعيف البصر والتوالي باطلة فالمقدم باطل *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال الهواء لطافته يقبل من البصر اقصى الممكن في تلك الكيفية فلاجرم انه لا يزداد حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين (فنقول) اذا اجتمع المبصرون و فتحوا اعينهم دفعة واحدة فلا يخلوا اما ان تكون تلك الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم اقوى مما كانت عند انفراد المبصر الواحد اوليست اقوى فان كانت اقوى فهو المطلوب وان لم تكن اقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الابصار اولى من حدوثها عن غيره فيلزم ان تجتمع على المعلول الشخصي علل مستقلة وذلك محال على ماثبت *

(الامر الثاني) انا نعلم بالضرورة ان النور الذي يخرج من عين المصفور يستحيل ان يقوى على ان يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة الى جوهره بل

(٤) غرة الشكل الرابع ١٢

ذلك العصفور او الانسان او الفيل لو كان نوراكله لما امتدولا احال من الهواء عشرة فراسخ فضلاعن ان يحيل ما بينه و بين الثوابت وان لم يكن ذلك جليا فلاجلي في العقل *

(واما الجواب عما احتجوا به اولا) فنقول انكم بينتم ان ادراكنا للشيء في المرآة ليس لاجل انطباع صورة ذلك الشيء في المرآة وذلك حق اما لم قلتم انه يلزم من ذلك ان يكون ذلك لاجل خروج الشعاع عن العين ولم لا يجوز ان يقال ان من شان المرئي اذا قابل البصر و بينهما مشف و المرئي مضيء بالفعل ان يرى ذلك المرئي ويكون المشف مؤديا بمعنى انه شرط لحصول الابصار ثم ان اتفق ان كان الجسم ذو الشبح صقيلا رؤى معه جسم آخر نسبته من الصقيل نسبة العين من الصقيل لا بان يتشبح الصقيل بصورة شيء بل بان يكون ابصاره شرطا لابصار الجسم الذي يكون بينه وبين العين على النسبة المخصوصة (واكثر) ما يتعجب من هذا انه كيف يرى ما لا يقابل العين ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب من جهة الندرة فقط ولو كانت العادة من التاثيرات الطبيعية على ان عامتها تحصل بالمحاذاة لا بالمماسة لكان اذا اتفق ان يقال في شيء واحد انه يؤثر بالمماسة فلا يتعجب منه وكذلك الحال في التعجب الذي يعرض من وجود جسم يؤثر على وضع غير متعارف في تاثير الاجسام واما ان ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق اذ الصقيل غير قابل لصورة ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطا لحصول الادراك به كما ان المشف شرط الا ان المشف شرط لحصول الابصار المحاذي والصقيل شرط لحصول ابصار محاذي المحاذي والبرهان عنع من صحة غيره وعلى الجملة فليس يلزم من بطلان انطباع الصورة في المرآة صحة القول بانعكاس الشعاع الخارج من العين اليها عنها

صحة

الى الوجه اذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد احدهما صحة الآخر •

(والجواب عما احتجوا به ثانيا) يبتنى على قاعدة وهى انا لا ننكر ان يكون في العين اجسام شعاعية لامعة وهى التى تسمى الروح الباصرة و لا ننكر انه يرتسم بين العين والمرئى مخروط متوهم كما ذكرنا فى علة رؤية الكبير من البعيد صغيرا لكنا نقول المحسوس لا يرى من جهة قاعدة المخروط بل من جهة الزاوية اعنى المفصل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم ان لتلك الزاوية ماهو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كانه ينفذ من مركز العين الى ما يحاذيه ومنه الى ما هو بمنزلة المحيط او المقارب للمحيط وان قوة الشعاع المصبوب في الرطوبة الجليدية عند سهمه اذ التاثير يتوجه اليه من الاطراف فتكون الاستنارة بالافراط هناك فلذلك تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى والذى يلى اطرافه فهو اضعف •

(والجواب عما احتجوا به ثالثا) ان الجليدية تشتد حركتها عند تبصر البعيد وذلك مما يحلل الروح الرقيق فلاجرم من قل شعاع بصره لا يرى البعيد لانه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج اليه واما اذا كان الروح غليظا فانه يرق بالحركة فلاجرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب •

(والجواب عما احتجوا به رابعا) انا لا ننكر ان في العين اجساما شعاعية هى مركب القوة الباصرة فعلة الجهر هى ان تبلغ تلك الاجسام في الرقة والقلة الى حد تتحلل في ضوء الشمس وعلة العشى رطوبة العين وغلظها او رطوبة الروح وغلظه ونحن لا نمنع ان نقصان الاجسام الشعاعية المصبوبة في العصبة المجوفة او غلظها يمنع من الابصار والخلاف في انه هل يخرج الشعاع من العين

ام لا وليس ينتج شئ مما قالوه هذا المطلوب *

(والجواب عما احتجوا به خامساً) ما ذكرناه الآن فانا لا ننكر ان الروح الباصرة تارة تتحرك الى الباطن وتارة الى الظاهر فاذا غمضت احدى العينين هربت تلك الارواح من التعطل والظلمة ومالت الى العين الاخرى لان المنفذ فيهما مشترك وليس يلزم من ذلك ان يكون في طبع ذلك الشعاع خروج وسفر الى اقطار العالم *

(والجواب عما احتجوا به سادساً) هو ايضاً ذلك فانا لا ننكر الشعاع الذي في العين فاذا كانت ظلمة اضاء ذلك الشعاع قدامه بكيفية تفيد هالا لانه يخرج من العين ويتصل به ويجوز ان يكون المس والحك يحدث اشعة نارية لطيفة في الظلمة كما يتفق من مس ظهور السنانير السود وامرار اليد على الحدقة واللحية في الظلمة ولا يبعد ان تكون الحدقة مما يلمع في الليل ويلقى شعاعها على ما تقابلها فان عيون كثير من الحيوانات بهذه الصفة كعين الهرة و الاسد والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل لقوة عيونها *

(والجواب عما احتجوا به سابعا) انا ما نقول انه تنتقل الصورة من المحسوس الى الحس بل نقول ان البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التي له والمحسوسات التي لا تحس الا مع المماسة كاللمس و الذوق فليس يسلب الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستبعد ان يكون من الاشياء ما لا ينفعل الا عن الملاقى ومنها ما لا ينفعل الا عن المحاذى مثل الابصار فانه لاحتياجه الى توسط شفاف وهو الهواء والى كون المرئى مضيئا وكلاهما لا يوجدان عند ملاقاة الحاس والمحسوس فلا جرم يمتنع ان ينفعل عن الملاقى بل لا ينفعل الا عن المحاذى ولما لم يكن على فساده حجة لم يجب انكاره *

 (والجواب

(والجواب عما احتجوا به ثامنا) انه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع عيطين بطرفى النقيض حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت للشعاع فبطل جميع ما قالوه *

﴿الفصل السادس في اثبات الشعاع داخل العين﴾

(انكر محمد بن زكريا) وجود الشعاع في جسم الانسان و زعم ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب واما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نورانى *

(اما الشيخ) فانه اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين اجاب الشيخ عنه بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج فلنذكر تلك الادلة مرة اخرى على ان نجعلها ادلة على وجود الشعاع في العين لا على خروج الشعاع منها النظر في اجوبة محمد بن زكريا عنها وتلك الادلة اربعة *

(الاول) ان ما كان من الحيوان كثير ضياء العين فانه اذا نظر نحو انفه رأى عليه دائرة من الضياء فيدل على ان في العين نورا *

(الثانى) ان كثيرا من الناس يعرض لهم عقب النوم الطويل اذا فتحوا اعينهم ان يبصروا ما قرب منهم هنيهة ثم انهم يفقدون ذلك فيدل ذلك على امتلاء العين من النور في ذلك الوقت *

(الثالث) انا اذا غمضنا احدى العينين اتسع ثقب الناظر من الآخر فنعلم يقينا انه يملؤه جوهر جسمي *

(الرابع) انه لولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان جمل

(الفصل السادس في اثبات الشعاع داخل العين)

عصبتى الابصار مجوفتين عديم الفائدة (اجاب محمد بن زكريا) اما عن الاول فقال ان ذلك ليس بسبب النور الذى في العين بل لان النور الخارج اذا وقع على القرنية انعكس على الانف كما ينعكس النور عن الماء والمرآة على الجدران *

(واما عن الثانى) فقال ليس السبب في ذلك ماذكروه بل السبب ان العين تجيئها في وقت النوم رطوبات تغذوها مشابهة لها في الصفاء والرقة غريزية كثيرة جدا ولذلك تنتو العين على النوم وتغور على السهر فلذلك تكون اذكى حسا واسرع تأثراً من الاشباح وايضا فعهدها بالتأثر عن الاشباح عهد طويل محا اثر الاشباح عنها كلها ولم يبطل الطول الذى عهدها اعادة التأثر فلا جرم كان الاحساس في ذلك الوقت اتم *

(واما عن الثالث) فقال انه لولم يتسع ثقب العين الا لانه يجرى اليه جسم عند تغميض الاخرى لم يكن يتسعان جميعا فى حالة ويضيقان فى حالة اخرى وقد نجد النواظر كلها تتسع في الظلمة وتضيق في النور وذلك بسبب ان النور الشديد التاثير يؤدى الحس والظلمة مانعة من الابصار والابصار انما يوجد بالاعتدال فلا جرم اتسع حال الظلمة ليقوى بذلك على الابصار ويضيق حال الضوء ليدفع الموذى (واذا ظهر ذلك فنقول) انا اذا غمضنا احدى العينين اتسعت الاخرى لينكشف من الجليدية مقدار ما استرعتها من العين الاخرى او يقارب ذلك باكثر مما يمكن لا لان جسما انصب اليها وان سلمنا ان جسما انصب اليها لكن لم قلتم ان ذلك الجسم مستنير شعاعى *

(واما عن الرابع) فقال ليست الفائدة فى تجويف العصبتين ان يجرى فيهما النور من الدماغ الى العين لان جرى هذا النور عديم الفائدة واذا كان لا يمكنه ان ينفذ فى الطبقة القرنية على صلابتها وعدم المنفذو الثقب والشق فيها بل

الفائدة

الفائدة ان لا يكون بين الاشباح المنطبعة فى الرطوبة الجليدية وبين الروح الذى في بطون الدماغ حائل كثيف لان الحائل الكثيف يمنع من تأدى الشبح فهذا هو فائدة المنفذ لا ما قالوه *

(فهذه جملة) ما قاله محمد بن زكريا فى هذا الموضع والصحيح وجود النور فى العينين (والدليل عليه) ان الذى يقوم من النوم اذا حك عينيه في الظلمة فانه يبصر انفصال خطوط شعاعية عن عينيه (وقول ابن زكريا) ان النور مخصوص بالنار والكواكب باطل بما يشاهد من ان من امر يده على ظهور السنانير السود فى الليالى او على لحيته فانه يظهر هنالك نور فيبطل ما قاله *

﴿ الفصل السابع في الانطباع وادلة المختلفين فيه ﴾

(اما المثبتون) فقد تمسكوا بامور ثمانية (اولها) ان الابصار اما ان يكون بالشعاع او بالانطباع وقد بطل الاول فتعين الثانى *

(وثانيها) انا نتخيل القطرة النازلة خطا والنقطة التي تدار دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطا ولا دائرة فبقى ان السبب فيه ان تكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في التحت ثم امتدادها فيما بين ذلك منطبعة فى العين وليس يمكن ان يكون ذلك الا لاجل ان يكون شبح ما تقدم باقيا في العين ثم يلحقه شبح ما تأخر ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوسا *

(وثالثها) ان شبح المرئى يبقى فى الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا فاذا كانت القوة الخيالية تاخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة *

(ورابعها) ان من نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم اعرض عنها فانه تبقى صورتها فى العين مدة وذلك يوجب ما قلناه *

(الفصل السابع في الانطباع)

(وخامسها) ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل ان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لاجل ان صورة المحسوس تاتيها فكذلك الاحساس بالبصر يجب ان لا يكون لاجل خروج الشعاع عنه الى المبصر بل لاجل ان صورة المبصر تاتيه وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع *

(وسادسها) انه لو لا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها وهيئته معطلة فان الفائدة في كون الجليدية بيضاء صافية ان تستحيل من الالوان والفائدة في تفرطحها انها لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس الا اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه اجزاء كثيرة والعنبية انما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما لم تثقب لانها رقيقة بيضاء صافية فلا جرم لا تمنع الضوء ولا الشبح الذى يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل الى الجليدية *

(وسابعها) ما ذكرنا من ان رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة انما كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتأتى الا مع القول بالانطباع *

(وثامنها) ان الممرورين قد يبصرون صورا مخصوصة ممتازة عن سائر الصور وتلك الصور لا بد ان تكون امورا وجودية لانه لا معنى للموجود الا ما يكون ثابتا ممتازا عن غيره ثم ليس لتلك الصور وجود في الخارج فاذا حصولها في المبصر اما في نفسه او في جزء من اجزائه فان الخلاف في ان هذا الانطباع في النفس او في جزء بدنى غير الكلام في اصل الانطباع واذا ثبت في بعض المواضع ان الابصار لاجل الانطباع فليكن في جميع المواضع كذلك ضرورة انه لا فرق (هذا مجموع) ما يمكن ان يتمسك به مثبتوا الانطباع *

(وللقائل

(ولقائل ان يقول) اما الاول فانما يلزم من فساد القول بالشعاع صحة القول بالانطباع اذا كانا نقيضين او في قوتهما وليس الامر كذلك فانه من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص والشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة و سائر الشرائط حاصلة حصلت هذه الاضافة للمبصر من غير ان يخرج عن عينيه جسم او تنطبع فيه صورة واذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال *

(واما الثاني) فلم لا يجوز ان يقال القطرة يرتسم شكلها في الهواء زمانا قليلا حتى يحصل الاحساس به *

(فان قالوا) الهواء شفاف فلا يقبل اللون والشكل وايضا فبتقدير ان يكون قابلا لهما ان حصولهما فيه اذا كان معلولا لحصول الجسم الملون المشكل فيه وجب ان لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهواء *

(فنقول) الجليدية اما ان تكون ملونة او تكون عديمة اللون فان كانت ملونة فاذا قدرنا انطباع لون آخر فيها فحينئذ يجتمع فيها لونان ويحصل من امتزاجهما لون آخر فحينئذ لا تكون الجليدية مؤدية للون المرئى كما هو وان كانت عديمة اللون كانت مثل الهواء فى ذلك فان امتنع انطباع الاشباح في الهواء لكونه شفافا امتنع ذلك ايضا في الجليدية وان جاز ان تبقى فى الجليدية صورة كون الجسم في حيز مخصوص عند خروجه عن ذلك الحيز جاز ان تبقى فى الهواء صورة كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقته عنه وايضا فلانكم تجعلون المدرك للقطرة النازلة خطا مستقيما هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الآن دليلا على انطباع المحسوسات في الباصرة *

(واما الثالث) فهو مجرد تمثيل ثم الفارق انا اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن

ان تحصل صورة ممد ومة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الابصار فلانه لما امتنع ابصار مايكون معد وما في الخارج لم يكن بنا حاجة الى اثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكننا ان نقول الابصار حالة اضافية مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج *

(واما الرابع) فهو ضعيف جدا لانا اذا غمضنا العين لم تكن الصورة باقية في الباصرة بل في الخيال فاين احدهما من الآخر *

(واما الخامس) فهو مجرد مثال فلا يلتفت اليه *

(واما السادس والسابع) فليسا بحجتين برهانيتين اذ من الجائز ان تكون لخلقة العين على طبقاتها ورطوباتها فائدة اخرى سوى الانطباع ويكون لابصار الشيء الكبير من البعيد صغيرا علة سوى ماذكرتموه من تصغر محل الانطباع لاسيما وقد بينا انه لا يمكن ان تكون العلة في ذلك تصغر محل الانطباع *

(واما الثامن) فهو حجة دالة على اثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس ولكن لا يدل على ان ابصارنا للامور الموجودات في الخارج لاجل انطباع صورها (اللهم) الا ان يقيسوا احدهما على الآخر وذلك غير ملتفت اليه في العلوم *

(واما ادلة نفاة الانطباع) فستة (الاول) ماذكره جالينوس وهو الذي عليه تعويل القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الامايساويه فلو كان الابصار بنفس الانطباع اولاجل الانطباع لاستحال منا ان نبصر الامقدار نقطة الناظر لكنا ننظر نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع (وقد ذكر) عن هذه الحجة جوابان ومعارضتان *

(اما الجوابان) (فاحدهما) ان الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول

الانقسامات

الانقسامات الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يقبل شكله (وثانيهما) هب ان البصر لا ينطبع فيه من الشكل الا ما يساويه لكن لم لا يجوز ان يقال انه انما يدرك المدرك من الشيء جزأ صغيرا بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه ولكن لسرعة انتقالاته من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه رأى الكل دفعة *

(واما المعارضتان) فاحداهما انا نرى نصف كرة العالم في المرآة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة فيها فاذا جاز ذلك في المرآة جاز ايضاً في البصر (وثانيتهما) انا نتخيل جبلا من ياقوت و بحرا من زيبق وهذه الصورة الخيالية لا محالة موجودة لان تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوص وصفها ولا معنى للموجود الا ذلك بل المرورون قد يشاهدون صورا عظيمة هائلة وتلك الصور امور موجودة ولا بد لها من محل فان كان محلها شيئا جسمانيا من بدننا فحينئذ تكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير واذا عقل ذلك في موضع فليعقل مثلها في الابصار وان كان المدرك لذلك هو النفس فنقول (اما اولا) فاستدل على ان المدرك للامور الجزئية يستحيل ان يكون هو النفس *

(واما ثانيا) فلانه اذا عقل انطباع صور المبصرات والمتخيلات في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بان الابصار لاجل انطباع صور المبصرات في الرائي حاصلا ويكون النزاع واقعا في محل ذلك الانطباع وذلك شيء آخر *

(واما ثالثا) فلانه اذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع ان النفس لا مقدار لها و لا حجم اصلا فلئن يعقل انطباع الصورة العظيمة في الحجم الصغير كان اقرب لان مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير اقرب من

مناسبة المقدار العظيم مع ما لامقدار له اصلا *

(والجواب) اما الاول فهو في غاية الركاكة لان الجسم الصغير وان كان مساويا للجسم العظيم في عدد الاقسام الممكنة لكنه لا يساويه في مقادير الاقسام فيستحيل ان يقبل شكله *

(واما الثاني) فهو ايضاً باطل لان البصر ان كان يدرك من الجسم شيئا بعد شيء فاما ان يكون ادراك الجزء الاول يمحي قبل ادراك الجزء الثاني واما ان يجتمع ادراكات تلك الاجزاء وصورها فان كان الاول فحينئذ لم يجتمع عند البصر اجزاء المدرك بتمامها بل ابدا لا يكون عند البصر الاجزء واحد و ذلك باطل لانه يلزم منه ان لا ندرك مقادير الاشياء وان لا ندرك مخالفات بعضها لبعض لان الحكم بكون احدهما مخالفا للآخر في الشكل والمقدار انما يمكن بعد حضور المقضي عليه واما ان اجتمعت ادراكات الاجزاء عاد المحال من انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير *

(واما الثالث) وهو المعارضة بانطباع صور الاشياء في المرآة فهو باطل لانا بينا بالادلة القاطعة ان صور المرئيات غير منطبعة في المرايا وبينا سبب روية الاشياء في المرآة في فصل مقدمات الهالة وقوس قزح فلا نعيده *

(واما الرابع) وهو السؤال الجيد فانه لا شك ان الصور الخيالية والصور التي يشاهدها الممرورون امور لا بد لها من محل فان جعلنا محلها شيئا جسمانيا من البدن سقطت الحجة المذكورة من اصلها ولكنا نعلم قطعا مع ذلك ان العظيم لا ينطبع في الصغير بل الاولى ان يضم هذا الكلام الى الحجة المذكورة ويجعل المجموع دليلا على ان محل هذه الصورة هو النفس ولا شك انا اذا قلنا كذلك فقد سلم اصل الانطباع وبقي النزاع في ان محل الانطباع هو النفس او شيء آخر

آخر (فاما الذي) يحتجون به على ان النفس لا ينطبع فيها صور الجزئيات فسيأتي الكلام عليه وقولهم انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له ●

فنقول للشيخ واصحابه هذا الكلام لا يتأتى منك لان محل المقدار هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فاذا كان هذا مذهبا لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام وايضا فلان المعلوم بالبديهة ان كل مقدارين ينطبعان فاما ان يتساويا او يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة واذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له فانه يستحيل ان يوصف بانه اصغر من مقدار آخر او اكبر منه فحينئذ لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يقال في هذه الحجة ●

(الدليل الثاني) لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضرا عند الرائي احدهما من مكان بعيد والآخر من مكان قريب فان الرائي لا يميز من حيث الابصار بان احدهما جاء من مكان قريب والآخر من مكان بعيد ولما كان الاحساس بالقرب والبعد حاصلا بطل الانطباع ●

(ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان ينطبع في عين الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ان يدركها والذي يدل عليه انا نتخيل امورا لا وجود لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القرب والبعد فاذا كانت تلك الاشياء معدومة في نفسها كان ما بينها من القرب والبعد معدوما يضافي

الخارج ثم انا قد نتخيل ذلك القرب والبعد وكذلك المرور قد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات في القرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة ٭

(واعلم) انه يمكن تقرير هذه الحجة بوجه آخر فيقال انا ندرك المقادير ويستحيل ان يكون ذلك لاجل انطباع مثل المقادير فى الحس لان الحس ذو مقدار فلو انطبع فيه مقدار آخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك محال ٭

(ولقائل ان يقول)هذا انما يلزم اذا جعلنا المبصر شيئا جسمانيا اما اذا جعلناه هو النفس اندفع المحال ٭

(الدليل الثالث)ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا تتشبه(١) بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان (اولهما) ان يختلط لون المرءى بلونها فحينئذ لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرءي كما ان صاحب اليرقان يحس بالاشياء على لون الصفرة (وثانيهما) ان الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة لم يتأد الشكل الى ماوراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم تتأد الاشباح الى ماوراءها من ملتقى العصبتين وذلك محال على ما سنبينه

(الدليل الرابع) ان صور المبصرات لو انطبعت فى الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصور منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن الجسم الاخضر الى الجدار امكننا ان ندرك تلك الخضرة ولكنا اذا نظرنا الصوره المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين فلو كانت الصور منطبعة لكان محل انطباعها معينا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلف علمنا ان الصور غير منطبعة ٭

(ولقائل ان يقول) ان هاتين الحجتين انما تلزمان من اثبت الانطباع في

(١) تتشبح ١٢

في الجليدية ونحن لانقول بذلك *

(الدليل الخامس) قال جالينوس انه لو كان يخرج من المبصر شيء الى الجليدية لكان قد نقص المبصر واضمحل على طول الزمان (وهذا) في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لايقولون بانه ينتقل بعض اجزاء المرئي الى عين الرائي بل يقولون ان مقابلة الجليدية للمرئى سبب لاستعدادها لان تحدث فيها صورة مساوية لصورة المرئى فتلك الصورة الحادثة هي الابصار والادراك *

(الدليل السادس) ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الابعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئى قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئى ولو كان كذلك لما كنا نرى جسما احمر الا ويحمر الهواء والحس يبطل ذلك بل البيت اذا كان احد جدرانه احمر والآخر اخضر فاذا نظر واحد الى الجانب الاحمر والآخر الى الجانب الاخضر وجب ان يصير ذلك الهواء احمر واخضر معا وذلك محال *

(وجوابه) انا لانسلم ان الفاعل الجسماني لايفعل في الجسم البعيد الابعد ان يفعل ذلك الفعل فيما هو اقرب اليه من الاول فان ذلك دعوى لا دليل على صحتها فلا يلتفت اليها الا انا متى جوزنا ذلك لزمنا ان لانستبعد ان يتسخن الواحد منا بنار على مائة فرسخ وان لم يتسخن الهواء الذي بيننا وبينها فليتفكر فيه *

(واعلم) ان القائلين بالانطباع في الرطوبة الجليدية اكثرهم زعموا ان الابصار هو نفس حصول شبح المرئى وصورته في عين الرائي *

(ومنهم) من زعم ان الابصار حالة اضافية توجد اما مملولة للصورة المنطبعة او مشروطة بها •

(و القول الاول باطل) من ثلاثة اوجه (الاول) ان الابصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المرئى للرائى لوجب ان تكون القوة الباصرة تبصر مادتها لان مقارنة شكل محل القوة الباصرة ولونها لها اقوى واتم من مقارنة سائر الاشكال والالوان لها ولما لم يحصل الابصار لها علمنا ان الابصار ليس عبارة عن هذه المقارنة •

(الثانى) ان اشباح المبصرات منطبعة فى الرطوبتين الجليديتين وليس الابصار حاصلا هناك والا لكنا ندرك الشيء الواحد اثنين لاجل حصول صورتين في الجليديتين فعلمنا ان الابصار غير حاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين يتحد عنده الشبحان المتأديان اليه من الجليديتين فلما حصل الانطباع في الجليدية ولم يحصل الادراك هناك علمنا ان الادراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زائدة عليه مملولة او مشروطة •

(الثالث) ان الصور منطبعة فى الخيال والخيال لا يدركها فلما حصل الانطباع ولم يحصل الادراك علمنا ان الادراك مغائر الانطباع فهذا ما نقوله في هذا الفصل •

(وحاصل الكلام في الابصار) ان نقول ان العلم الضرورى حاصل بان العين على صغرها لا تقوى على ان تخيل نصف كرة العالم على طبيعتها و لا يمكن ان يخرج منها من الشعاع ما يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن ان يحل فيها نصف كرة العالم فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد عند من تأمل قليلا في هذا الوجه (وانه) ليكثر تعجبي من ظهور هذه المذاهب وانتشارها واقبال الناس

على

على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل له (ثم) انا قد بينا ان الصور الخيالية والصور التي يشاهدها الممرورون والنائمون صور وجودية مستدعية محلا ولما تعذر الحكم بكونها منطبعة في شئ جسماني من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة في النفس فالاحساس في هذه المواضع لا بد فيه من انطباع صورة المبصر في النفس واما اذا كان المبصر موجودا في الخارج فهل ابصاره لاجل انطباع صورة مساوية له في النفس قياسا على النوع الاول من الاحساس او مجرد شعور النفس بتلك الامور الخارجية فذلك مما لم يقم عليه دليل على احد الطرفين وانا متوقف فيه ۞

﴿ الفصل الثامن في الرد على من علل روية الاشياء في المرآة بانعكاس الشعاع عنها الى المبصر ﴾

(اعلم) ان اصحاب الشعاع لما اقاموا الادلة على امتناع صور المرئيات في المرايا واستقام لهم ذلك فكذلك اصحاب الانطباع بينوا ان القول بانعكاس الاشعة عن المرايا باطل من وجوه اربعة ۞

(الاول) ان انعكاس هذا الشعاع اما ان يكون عن الصلب او عن الاملس اوعنهما لكن هـذا العكس قد يقع عن الماء فبقي ان يكون السبب هو الملاسة فلا يخلو اما ان يكفي اي سطح املس اتفق او يحتاج الى سطح كبير متصل الاجزاء فان كان الشرط هو الثاني لزم ان لا ينعكس عن الماء بكثرة المسام التي يعتقدونها فيه التي بسببها يمكن ان يرى ماوراءه بالتمام وايضا فان الشعاع الذي يخرج من البصر يكون عند الخروج في غاية تصغر الاجزاء وتشتتها وانه انما يلاقى طرف كل خط رقيق منه جزءا مساويا له وينعكس عنه و لا ينفع في ذلك مايزيد عليه بل ان كان السطح الاملس الذي يلاقيه اصغر منه لم ينعكس عنه

(الفصل الثامن في الرد على من علل روية الاشياء في المرآة)

ولكنا نعلم يقينا ان الشئ الخشن ربما يكون لاجزائه التي لها سطوح ملس هي اعظم من مقدار اطراف الشعاعات الخارجية مثل الملح الجريش والبلور الجريش فانا نعلم ان سطوح اجزائه ملس وليست في غاية الصغر حتى تكون اصغر من اجزاء الشعاع الخارج وايضاً فمن البعيد ان يتجزى الكثيف الى اجزاء اصغر مما يتجزى اليه الشعاع اللطيف واذا ثبت ذلك وجب ان يوجد هذا العكس عن جميع الاجرام وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزاوية فلابد فى تلك الزوايا من سطوح ملس و الا ذهبت الى غير النهاية فاذاً كل خشن فهو مؤلف من سطوح ملس فوجب ان يكون عن كل سطح له عكس *

(فان قالوا) السطوح المختلفة الوضع انعكس عنها الشعاعات الى جهات شتى فيتشذب المنعكس (فنقول) ان التشذب موجود ايضاً عن المرايا المشكلة اشكالا ينعكس عنها الشعاع الى نصف كرة العالم وعسى ان لا يكون العكس من الخشن يبلغ ذلك في التشذب (واما اصحاب الاشباح) فان الملاسة عندهم علة لتأدية الشبح لكن الاشباح التي تؤديها السطوح الصغار تكون اصغر من ان يميزها الحس *

(و لقائل ان يقول) انتم قد ذكرتم فى مقدمات المسألة ان الاجزاء الصغار وان تقاصرت عن تأدية الشكل الا انها لا تتقاصر عن تأدية اللون حتى بنيتم عليه ان الاجزاء الرشية اللطيفة المطيفة بالقمر كل واحد منها يؤدى ضوءه وان كان لا يمكنه تأدية شكله واذا كان كذلك فالاجسام الخشنة اذا كان كل ما فيها من السطوح الملس يؤدى الشكل ويؤدى اللون فهب انا لانحس بالشكل لصغره فكان من الواجب ان نحس باللون لان الصغر لا يمنع من تأدية اللون وان كان مانعا عن تأدية الشكل *

(الثاني)

(الثاني) قالوا الشعاع كيف ينعكس عن الماء وقد نفذ تحته وقد كان يجب أن يدخل في أحد الامرين نقصان بسبب الآخر أعني أن لا يحصل رؤية المرآة بتمامها ورؤية الوجه بتمامه *

(الثالث) ان مفارقة الشعاع المنعكس اما أن توجب زوال صورة المرئي عن الشعاع أو لا توجب فان كان لا يوجب لزم ان نرى ما اعرضنا عنه وان كان يوجب ففي الوقت الواحد كيف نرى المرآة والوجه معا *

(فان قيل) ان الشعاع المتصل بالمرآة يرى صورة المرآة والشعاع المنعكس عنها الى الوجه يرى صورة الوجه *

(فنقول) قد اختص بكل واحد من المبصرين اعني المرآة و الوجه جزء من الشعاع فيجب ان لا يرى الوجه في المرآة بل يرى كل واحد منهما مباينا من الآخر كما ان الشعاع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحدة من العينين لا يوجب ان يتخيل المرئي من زيد مخالطا للمرئي من عمرو *

(فان قيل) السبب في ذلك ان الشعاع الواحد من طريق واحد يؤدي صورة المرآة عند اتصاله بها وصورة الوجه عند انعكاسه اليها *

(فنقول) اما اولا فقد ابطلت مذهبك حيث منعت ان يكون الخط مبصرا من خارج بل مؤديا اليه (واما ثانيا) فليس يمتنع ان يخرج خطان يلاقي الخط المنعكس فان كان انما يؤدي بما يتصل به من الخطوط ثم يحس به القوة التي في العين فحينئذ يجب ان يرى الشيء من الخطين مفارقي الصورة مع صورة المرآة ومن غير صورتها وكان يجب ان يتفق ان يرى الشيء متضاعفا لا بسبب البصر ولكن لاتصال خطوط شتى فانا يمكننا ان نرى الشيء في المرآة وان نراه وحده اذا كان مقابلا للبصر واما اذا لم يكن مقابلا للبصر فانا نراه في المرآة

فقط (٥) فليكن (ا) نقطة البصر و(ب) نقطة موضع المرآة وليكن خط (اب) خرج البصر ثم انعكس الى جسم عند (ج) ولنخرج خطا آخر وهو (اد) يقطع خط (بج) على (ه) فيتصل به هناك *

(فاقول) يجب ان يكون شبح (د) يرى مع شبح (ج ب) و يرى شبح (ج) في طرفي (هب) وذلك لان اجزاء هذه الخطوط الخارجة سواء كانت متصلة او مماسة فاما ان يكون ذلك الاثر في كلية الخط او في طرفه فان كان في كليته وليست تلك التأدية الاطيبية فاذا لاقى الفاعل المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب ان يتأدى شبح (ج) من خط (اه) لانفصاله عن خط (بج) وان كان الاثر في طرف الجسم الشعاعي فقط فيجب ان لا ينفعل مابين اول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملامس الى الطرف الآخر من غير انفعال الاجزاء في الوسط وكان يجب ان يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدى على زاوية العكس وهذا مما لا يقال *

(الرابع) وهو انا كثيرا نرى الشبح وذا الشبح دفعة واحدة ونراهما متميزين اعني نرى في المرآة شبح شيء ونراه نفسه من جانب آخر وذلك مما فلا يخلو اما ان يكون ذلك بسبب انه وقع شعاعان على المرئى اولان احدهما اتصل به على الاستقامة والآخر اتصل به منعكسا عن المرآة والاول باطل لوجهين *

(اما اولا) فلان وقوع الشعاعين على المرئى لا يوجب ان يرى الواحد اثنين فان الاشعة عندهم كلما تراكمت واجتمعت كان الادراك اشد تحقيقا وابعد عن الغلط في العدد والخصوم معترفون بذلك (و اما ثانيا) فلانه لا يمكن ان يلمس شعاعان شيئا واحدا الا ان الشعاع جسم و الجسم لا ينفذ في الجسم (و القسم الثاني) باطل بمرآتين توضعان متقابلتين فان كل شعبة شعاع فهي

(٥) نمرة الشكل الخامس ١٢ (٣٩) واقعة

واقعة على الاثنين جميعا فلا يمكن ان يجعل احد الشعاعين مؤديا للشبح والآخر لذي الشبح فان كل واحد منهما ادرك ما ادرك الآخر والمدرك واحد فكان يجب ان يكون الاداء والادراك واحداً وليس كذلك •

(فان قيل) اذا اتصل بالمرآتين شعاعان على الاستقامة وجب ان ترى ذات كل واحد منهما ثم انه ينعكس الشعاع من كل واحدة الى الاخرى فيجب ان نرى شبح كل واحدة منهما في الاخرى (فنقول) وان سلمنا ماذكرتموه لكنه يبقى الاشكال من وجوه اربعة •

(الاول) ما السبب في ان كل واحدة من المرآتين تتأدى منها اشباح كثيرة حتى ترى مرارا كثيرة فانه اذا انعكس الشعاع عن مرآة (ا) الى مرآة (ب) هكذا(٦) رأينا (ب) في (ا) ثم اذا انعكس من (ب) الى (ا) رأينا (ا) في (ب) ثم اذا انعكس مرة اخرى من (ا) الى (ب) رأينا (ب) في (ا) مرة اخرى فحينئذ قد رأينا شبح (ب) مرتين وكان يجب ان يمتنع ذلك لان الشعاع اتصل به في المرآتين على وجه واحد وهو الانعكاس (الثاني) ما بال المرآتين يرى شبح كل واحدة منهما مرارا كثيرة كل مرة اصغر مما قبلها وما السبب لذلك التصغر (فان قالوا) الشعاع اذا تردد طالت مسافته فيستدق وكلما ازداد التردد ازداد الاستدقاق فازداد صغر المرئي (فنقول) ذلك باطل من وجوه ثلاثة •

(اما الاول) فلان كل ما ذكرتموه يقتضي ان تكون تلك الخطوط الشعاعية اذا تراكمت ان لا تصير كخط واحد بل تبقى خطوطا معطوفة(١) موضوعة بعضها تحت بعض محفوظة التميز •

(واما الثاني) فلان الموجب لان يرى الكبير صغيرا تصغر زاوية الشعاع ومعلوم ان البعد المنفرج لا يؤثر في تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم •

---

(٦) صورة الشكل السادس ١٢ (١) مقطوعة ١٢

(و اما الثالث) فلان ما قالوه يبطل بما اذا بعدنا المرآة اضعاف ماتقتضيه الانعكاسات فانه لا يرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلا اذا انعكس الشعاع من(ا) الى(ب) ثم من(ب) الى(ا) هكذا اربع مرات والبعد بينهما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية اشبار فلو انا بعدنا المرآة عن مركزها عشرة اشبار لم تكن نراه بذلك الصغر فبطل ما قالوه (والوجه الثالث) في الجواب عن السؤال الاول ان الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة بعكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف اما بالماهية او بالعوارض العارضة لها بسبب المادة (اما الاول) فباطل لان الصورتين هاهنا واحدة في الماهية (والثاني) ايضاً باطل لان قابلهما وهو العين واحد فاذاً يمتنع ان تكون الصورتان اثنتين فضلا عن ان تكونا مختلفتين (واما عند اصحاب الاشباح) فالشناعة غير لازمة لان الصورتين مأخوذتان عن شيئين احدهما حاملها الاول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبحها نوعا من القبول والفاعل لها نوعا من الفعل *

(والرابع) انه اذا اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة وآخر بالانعكاس فالثاني لا ينفذ في الاول لامتناع تداخل الاجسام فاما ان يلامس شيأ من اجزاء المرئي غير ما لمسه الاول فلا يكون ادراك الشعاعين بشيء واحد بل احدهما يدرك بعض اجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يلمس اللامس السابق فحينئذ يجب ان يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس *

﴿ الفصل التاسع في سبب الحول ﴾

(الفصل التاسع في سبب الحول)

(زعم اصحاب الاشباح) ان شبح المبصر اول ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة الجليدية

الجليدية والابصار ليس عندها والا لكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس باليدين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان تقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذى في الجليدية يتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ تتحد منها صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة ثم ان ماوراء ذلك يكون روحا مؤديا للمبصر لا يدركه مرة اخرى والا لافترق الادراك مرة اخرى لافتراق العصبتين فان لم يتأد الشبحان الى موضع واحد بل انتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصرة لان خطي الشبحين لم ينفذا نفوذاً من شأنه ان يتقاطعا فيجب لذلك ان ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على حدة *

(قال اصحاب الشعاع) هذه العلة فاسدة لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم انا عند تكلفنا الحول لا نبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما هنالك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلنا على صوب واحد شيئان احدهما على مسافة عشرة اذرع فما فوقها والثاني على مسافة ذراع او ذراعين مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا ثم نظرنا الى الشيء الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كأنا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى في هذه الحالة بعينها الشيء الابعد شيئين وعلى عكسه لو نظرنا الى الشيء الابعد وجمعنا البصر عليه مرة واحدة فانا نراه واحدا كما هو ونرى الشيء الاقرب في تلك الحالة بعينها شيئين (وجربه) من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في رؤية الشيء

الواحد شيئين ماذكروه من انحراف العصبتين وتباعدهما لما تصوران نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبتين باقيا بحالة وباطلاً معا في حالة واحدة فليس السبب في ذلك ماذكره اصحاب الاشباح بل السبب فيه ان النور المتدمن كل عين على شكل مخروط راسه عند العين وقاعدته عند مايقع عليها من الاجسام المرئية وقوة هذا النور وسلطته في سهم المخروط الذي سميناه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر فيتحدان هنالك وجمع البصر على الشيء هو ايقاع سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع عليه السهمان وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشي على الشيء الابعد دون طرفه الانسي واعني بالطرف الانسي الطرف الذي يلي المخروط الآخر وبالطرف الوحشي ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشيء الابعد ووقع سهم المخروط على الشيء الاقرب فنرى بتلك العين الشيء الابعد عن الشيء الاقرب فيما يلي جهة يميننا واذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الابعد ووقع السهم على الشيء الاقرب فنرى بتلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي جهة يسارنا فنرى الابعد باحدى العينين على يمين الاقرب وبالاخرى على يساره فنراه شيئين وبينهما الشيء الاقرب واما اذا جمعنا البصر على الشيء الابعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الانسي على الشيء الاقرب والخطان الممتدان من العينين الى الشيء الاقرب يتقاطعان وينفذ ان كل واحد على استقامته على جنبي الشيء الابعد فالذي يخرج من العين اليمنى يمر على الجانب الايسر من الشيء الابعد والذي يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الايمن

منه

منه فترى بالعين اليمنى الشيء الاقرب على يسار الابعد وبالعين اليسرى على يمينه فتراه شيئين وترى الابعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا كما كنا نرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئا واحدا وهكذا حال الاحول فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد منهما على ما يليه من قاعدة الانف او يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب منه جدا وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها ولو امكنهم ان يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لرأوا ذلك الشيء واحدا كما هو ومن هذا الشكل (٧) يستعان على تصور ما ذكرناه (وهذا الفصل لخصه) بعض فضلاء الزمان فكتبناه بعبارته ويجب علينا ان نحتال لحله ان اردنا تصحيح علة اصحاب الاشباح *

(واعلم) ان اصحاب الاشباح يذكرون للحول اسبابا اخر *

(منها) حركة الروح الباصرة وتموجها يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة واحدة والمرتسم في الماء المتموج مرارا كثيرة *

(ومنها) حركة الروح التي وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى تكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فتتأدى اليهما صورة المحسوس قبل ان يمحى ما تأدى الى الحس المشترك مثلا اذا ارتسمت في الروح المؤدية صورة فنقلها الى الحس المشترك والشكل مرتسم زمان ثبات الى ان يمحي فلما زال القابل الاول عن موضعه يخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة بعينها قبل امحائها عن القابل الاول فحينئذ يحصل في كل واحد صورة مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان

(٧) ثمرة الشكل السابع ١٢

هذه الحركة مضطربة الى قدام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة *

﴿ الفصل العاشر في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف ﴾

(قال الشيخ) من الناس من قال المتوسط كلما كان ارق كان ادل فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى يمكن ابصار النملة على السماء وهذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار وجب ان يكون عدمه يزيد ايضاً في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم واما الخلاء فهو عدم الجسم بل لو كان الخلاء حاصلا لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصلا البتة ولم يكن فعل وانفعال *

(ولقائل ان يقول) الهواء ليس موصلا على معنى انه يقبل صورة المحسوس ثم يؤديها او ينقلها الى الحاس بل على معنى انه لا يمنع من حصول صورة المحسوس في الحاس واعترف الشيخ ايضا بان هذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب في نفسه وليس النظر فيه انما النظر في ان حصول الصورة في الرائي هل يعتبر فيه حصول هذا الملاء ام لا وذلك غير ما بينتموه *

﴿ الفصل الحادى عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان تكون الا هذه الخمس ﴾

(من الناس) من زعم انه يمكن وجود حاسة سادسة والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه بان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس لا يمكن ان تزيد على هذه *

﴿ الفصل

﴿ الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة ﴾

(وهي المقادير) والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة وهذه امور ليست محسوسة بالعرض فان المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس بالحقيقة به ولكنه يكون مقارنا للمحسوس بالحقيقة مثل ابصارنا اباعمرو فان المحسوس هو ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوساصلا ولا ايضا في انفسنا منه خيال ورسم بوجه من الوجوه واما الاشياء التي عددناها فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بالكون والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا وعند هذا يظهر لك ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر اولا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر اولا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول ٭

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون ٭

(وزعم) قوم ان الحركة غير محسوسة فانا لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر باسرع حركة وفرضنا انه ليس في وجه البحر ارتفاع وانخفاض ولا تكون الرياح مضطربة متمانعة بل تكون على نهج واحد فان تلك الحركة مع كونها في غاية السرعة لا تكون محسوسة حتى تتوهم سكان السفينة انها ساكنة فعلم ان الحركة غير محسوسة واما السكون فانه امر عدمي فكيف يحس به ويشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون لا يتأتى الا بالاستعانة بالعقل لان

الجسم المتحرك لا بدوان تختلف نسبته الى اجسام اخرى مثل ان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه اوبالعكس اويصير مفارقا عما كان ملاقيا له اوبالعكس فاذا حصل الاحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الاجسام الاخر فحينئذ يجب حصول الشعور بكون الجسم متحركا اذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فان راكب البحر لما لم يشعر باختلاف اوضاع السفينة ونسبتها مع الامور الخارجة لاجرم لم يحصل له الشعور بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون ادراكا ذهنيا او بمعاونة احوال ذهنية *

(واما اللمس) فانه يدرك جميع الامور المعدودة بتوسط صلابة او لين اوحر او برد *

(واما الذوق) فانه يدرك العظم بان يدرك طعما كثيرا او يدرك العدد بان يجد طعوما مختلفة واما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا عند الاستعانة باللمس *

(و اما الشم) فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذى انقطعت عنه رائحته غير الذى حصلت رائحته ثانيا *

(واما السمع) فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه في بعض الاوقات من جهة ان الاصوات العظيمة تحصل في الاغلب من اجسام قوية *

(وبالجملة) فادراك البصر لهذه الامور اقوى وان كان ادراكه لها ايضا في اكثر الامر باستعانة منه بضرب من القياس وهذه الامور انما تسمى محسوسات مشتركة من حيث ان الحواس الظاهرة مشتركة في ادراكها وليس كما يظن ان في الحيوان حسا آخر ظاهرا يدرك هذه الاشياء بل لو كان هناك حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس وافية بادراك هذه الامور (واعلم ان) من

جملة الاحوال العارضة بسبب اختلاف احوال الحواس الظاهرة النوم واليقظة فلنتكلم فيهما *

﴿ الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة ﴾

(انا سنقيم) الدلالة على ان المتعلق الاول للنفس جوهر لطيف متكون من بخارية الاخلاط ومن الطف ما فيها ويسمى ذلك الجوهر بالروح فاذا انصبت تلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة وذلك هو اليقظة وان لم تنصب الروح الى الحواس اورجعت عنها بعد انصبابها اليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم *

(فنقول) ان عودجوهر الروح الى الباطن وعدم بروزه الى الظاهر اما ان يكون طبيعيا اولا يكون فان كان طبيعيا فلنذكر اقسام العود الطبيعي اولا ثم اقسام عدم البروز ثانيا *

(فنقول) العود الطبيعي اما ان يكون على طريق التبعية لغيره اولا يكون فان كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الامور الطبيعية وذلك هو ان تعود الروح الحيوانية الى الباطن لانضاج الغذاء فتتبعها الروح النفسانية ايضا كما يقع في حركات الاجسام اللطيفة المتمازجة واما الذي لا يكون على طريق التبعية لغيره فذلك عندما يتحلل من الروح بسبب حركاته في اليقظة شيء كثير فيغور في الباطن طلبا لبدل ذلك المتحلل *

(واما عدم) البروز الطبيعي فهو على وجهين (احدهما) ان تكون الروح قليلة لا تفي بان يبقى منها قسط في المبدأ ويذهب قسط الى الخارج فلاجل القلة تبقى الروح في المعدن ولا تنبسط *

(وثانيهما) ان يمتلئ الدماغ من الرطوبات الموافقة وتنسد المجاري فلا تتمكن

الروح من النفوذ وربما يترطب جوهر الروح ايضا فلا يقوى على البروز الى الظاهر وذلك مثل النوم العارض عند السكر والعارض عند الشبع *

(واما الذى) لا يكون طبيعيا فاقسامه ثمانية (الاول) اذا اقبلت الطبيعية بكنهها على العلة او انضغطت تحت المادة فحينئذ تتبعها الروح النفسانية في ذلك وهذا يشبه القسم الاول من النوم الطبيعى *

(الثانى) ان يعرض للروح تحلل غير طبيعى مثل الاستفراغ والتعب وغيرهما فتغور في الباطن طلبا للبدل وهذا يشبه القسم الثانى من النوم الطبيعى والفرق بينهما ان المطلوب هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعى وهاهنا بدل تحلل التعب والاستفراغ وهما غير طبيعيين *

(الثالث) قد تصيب عضل الصدغ او فم المعدة او الرحم آفة فينقبض الدماغ عنها بسبب ما بينه وبينها من المشاركة فتنسد مسالكها انسدادا يعسر معه حركة الروح الى الخارج *

(الرابع) قد ينضغط الدماغ نفسه (١) كله او بعضه تحت عظم القحف عند ما يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم *

(الخامس) البرد منوم سواء كان من داخل البدن او من خارج وسواء كان من الدواء او الغذاء وتنويمه لوجهين (احدهما) انه يكثف الآلات ويجعلها بحيث لا تنفذ الروح النفسانية في مجاريها (وثانيهما) ان يفسد البرد ما فيها من الروح ويجعلها بحيث لا تقبل القوى النفسانية فيغور الباقى هربا من الضد المنافى *

(السادس) الرطوبة وهى تقتضى النوم من ثلاثة اوجه (احدها) انها تغلظ جوهر الروح فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة (وثانيها) انها تسد المنافذ (وثالثها) انها ترخى الاعصاب والعضلات فتضيق المجاري ثم هذه الرطوبة قد

(١) نفسه او حجبه ١٢

قد تتولد في نفس الدماغ وتارة ترتفع اليه من المعدة اما من الشراب اومن الطعام وذلك عند ما يعرض بسبب التخمة وطول لبث الطعام في فم المعدة وهولاء يزول سباتهم بالقئ واما عند كون المعدة اوالرئة عليلة فتتصاعد الابخرة مما فيها من الاخلاط الردية الى الدماغ واما من الديدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد الى الدماغ منها من البخارات واخرى بسبب ان البدن يضعف بسببها عن التغذي فتضعف الروح ولا تقوى على الانبساط الى الخارج *

(واعلم) ان البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم كان السبب الاصلي هو البرد والرطوبة تكون تابعة كما ان الحر واليبس متى اجتمعا على السهر كان الاصل هو الحر واليبس كان تابعا *

(السابع) الافكار الكثيرة وهي انما تنوم لان الدماغ يتسخن من كثرة الحركات فتجذب الرطوبات اليه فيحصل النوم *

(الثامن) الخوف العظيم فانه لما يحصل معه انقباض الروح الى الباطن ينوم وبالله التوفيق *

الباب الرابع في الادراكات الباطنة * وفيه فصلان

الفصل الاول في اثبات القوى الباطنة الخمس

(اما الحس) المشترك فهي قوة مرتسمة في مقدم الدماغ تتأدى المحسوسات الظاهرة كلها اليها (واحتجوا) على اثباتها بادلة ثلاثة *

(الاول) قالوا لو لم تكن فينا قوة تدرك الملموس والملون لما كان لنا ان نحكم عليهما بان هذا ذاك اوليس هذا ذاك فان القاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما وهذا الحكم ليس هو للعقل لوجهين (اما اولا) فلانا سنبين ان المحسوسات لا تدركها الا قوة جسمانية (واما ثانيا) فلان البهائم التي لا عقل

لها عندها هذا الحكم ولولا ذلك لتعذرت عليها الحيوة ولم يكن الشم والشكل دالين لها على الطعم ولم تكن صورة الخشبة تذكرها الالم حتى تهرب عنها فظاهر ان المحسوسات الظاهرة اجتماعها في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من القوى الحساسة الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة جسمانية وهي التي سميناها بالحس المشترك *

(و لقائل ان يقول) انا اذا عقلنا الانسان الكلي ثم رأينا انسانا معينا حكمنا بان هذا الشخص جزئي ذلك الكلي المعقول فان كان القاضي على الشيئين يجب ان يحضره المقضي عليهما فالحاكم على الانسان الجزئي بانه جزئي الانسان الكلي لابد ان يكون مدركا للانسان الكلي و الجزئي فاذاً القوة المدركة للكليات هي بعينها مدركة للجزئيات فاذا كان كذلك بطل قولهم بان هذا الحاكم يستحيل ان يكون هو النفس فبطل القول بهذه القوة واما ان لم يلزم من كون الحاكم حاكما على هذا الجزئي بانه جزئي ذلك الكلي ان يكون عالما بذلك الجزئي و ذلك الكلي فحينئذ لم يلزم ان يكون القاضي على الشيئين يحضره المقضي عليهما فبطل دليلكم ايضاً (اللهم) الا ان يثبتوا مغايرة القوة الحاكمة للقوة المدركة بان هذين الامرين يستحيل استنادهما الى قوة واحدة لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لكنك قد عرفت فساد ذلك *

(قال بهمنيار) وعندي انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم مدركا للصور المحسوسة كما انه اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان تكون القوة الشهوانية دراكة بل يصح ان تكون النفس تدرك اللون والطعم بالذوق والبصر ثم تحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه (وهذا جهل) مفرط ولعله نسي ما حفظه في اول المنطق من ان كل تصديق فلابد له

من تصورين فمن لم يكن متصور العالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للآخر ٭

(الدليل الثانى) قالوا القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والقطرة والنقطة فى الخارج ليست خطا ودائرة فاذاً تلك اشباح لما وجود في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فان البصر لا يدرك الشيء الا حيث هو فبقي ان ذلك الاحساس في قوة اخرى وليست هى النفس فهى قوة اخرى جسمانية ٭

(و لقائل ان يقول) انكم استدللتم بهذا على اثبات الانطباع في البصر و الآن جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع فى الحس المشترك و قد سبق اعتراضنا عليه ٭ (والذى) نريده الآن ان نقول لم لا يجوز ان يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة وقولكم بان القوة الباصرة لا تدرك الشيء الا من حيث هو فهو نفس المتنازع فيه ٭

(لانا نقول) لم لا يجوز ان يقال بانه ينطبع في الروح الباصرة والقوة الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل امحاء هذه الصورة تنطبع فيها صورة الجسم حين ما يكون فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فى البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة بالقطرة على مثال الخط ولا بد من دليل على ابطال ذلك ازيد من قولكم ان البصر لا يدرك الشيء الا من حيث هو فان هذا هو نفس المطلوب فكيف يجعل هذا دليلا على المطلوب ٭

(وتحقيق ذلك) ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور فكيف يمكن ان يقال البصر لا يدرك على هذا الوجه ٭

(الدليل الثالث) ان الانسان ربما يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض ايضا للنائم في رؤياه فانه يشاهد صوراً محسوسة واصواتا مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده اصحاب النفوس القوية من الانبياء والاولياء وكذلك الكهنة فانهم ربما يشاهدون صوراً محسوسة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها من الصور ويجدون بينها وبين غيرها من الصور الموجودة في كونها مشاهدة فرقاً فاذاً لتلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهداً بحسب ما نشاهد سائر الامور الوجودية ووجودها ليس في الخارج والالرآها كل من كان سليم الحس فاذاً تلك الامور وجودها في المدرك وذلك يستحيل ان يكون شيئا غير جسماني لما بينا ان ما لا يكون جسما وجسمانيا يمتنع ان تنطبع فيه صور الجسمانيات وليس ذلك هو الحس الظاهر فانه يتعطل في النوم ولانه ربما كان الذي يتخيل مسمول العينين فبقي ان يكون المدرك لتلك الصور قوة باطنة وليس ذلك الخيال الذي هو حافظ الصور والالكان كل ما كان مخزونا فيه كان متمثلا مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لذلك قوة اخرى جسمانية وهو المطلوب *

(واعلم) ان القدح في هذه الحجة ليس الا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر النفس بل الحق عندنا ان المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما سيتضح ذلك بالبراهين القاطعة *

(واحتج من نفى) هذه القوة بدليلين (الاول) ان النائم قد يرى في النوم جبلا من الياقوت وبحرا من النار وهذه الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في جزء البدن لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذاً محل هذه الصورة

ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة *

(الثانى) انا كما علمنا ببداهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدى والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومن انكر ذلك فقد انكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك *

(واما الخيال) وهو الذى يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك فقد احتجوا على انه قوة مغايرة للقوة الاولى بوجوه ثلاثة *

(الاول) ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فان الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ (ولقائل) ان يقول هذا بناء على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد وذلك قد ابطلناه وايضا فلان الشيء قد يكون قابلا ولا يكون حافظا اما كل ما كان حافظا فلابد و ان يكون قابلا لان الحفظ بعد القبول فذلك الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول فبطل قولكم بان القوة الواحدة لا تفيد الحفظ والقبول *

(الوجه الثانى) قالوا الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم (ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة فان بنيتم ذلك على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد كان من الطراز الاول *

(الوجه الثالث) قالوا صور المحسوسات اذا انطبعت في الحس المشترك كانت مشاهدة واذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا انما يتم عند اختلاف القوتين *

(ولقائل ان يقول) الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها ناظرة اليها فتلك الصور في هذا الوقت في اى خزانة تكون (فان قالوا) النفس

اذا عرضت عن تلك الصور العقلية امحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فمتى تأهبت لادراك تلك الصور فاضت تلك الصور عليها من العقل الفعال *

(قلنا) فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصور عليه من العقل الفعال *

(والذي يدل على ما قلناه) ان الروح الحاملة لقوة الخيال لا شك انه يتحلل منها اجزاء والغاذية تورد بدلها مرة اخرى ولا شك ان القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن بقاؤها عند تبدل المواد بل متى تحلل من محل القوة جزء فقد بطلت تلك القوة وحدثت قوة اخرى فاذا جاز ان يكون الاستعداد سبباً لحدوث قوة الخيال جاز ان يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة سبباً لحدوثها بعد ان كانت غائبة عنها *

(ثم ذكروا) بعد ذلك من فوائد الخيال الحافظ لتلك المحسوسات انه لولاه لكنا اذا رأينا انساناً ثم رأيناه مرة اخرى فما كنا نعرف ان الذي رأيناه ثانياً هو الذي رأيناه اولا ولو لم نعرف ذلك اختل نظام العالم وفائدة المعيشة واحتياج الانسان في كل ما يراه الى ان تعرف حاله مثل ما تعرف في المرة الاولى فكنا اذا رأينا الماء بعد ان رأيناه اولا ما كنا نعرف انه مروو وما كنا نعرف ان الخبز مشبع وما كنا نميز بين الضدين وبين الصديق والعدو وذلك مخل بنظام المعيشة *

(واما القوة التي تسمى) متخيلة تارة ومفكرة اخرى فقد احتجوا على كونها مغايرة لسائر القوى بان قالوا ان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها بالبعض

 وان

وان نفصل بعضها من بعض لا على الوجه الذى شاهدناه في الخارج مثلا نركب في الدماغ حيوانا نصفه عير و نصفه ابل وهـذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو اذاً لقوة اخرى و هذا ايضاً بناء على ان الشيء الذى يركب ويفصل غير الشيء الذي يدرك لامتناع صدور الاثرين عن قوة واحدة وقد قلنا فيه ما قلنا *

(واما القوة الوهمية) فقد احتجوا على مغايرتها لغيرها بان قالوا انا قد نحكم على المحسوسات بامور لا نحس بها وهى اما امور ليس من شأنها ان نحس بها كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب والمحبة التى تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان نحس بها كما اذا رأينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدى اليه الحس فى هذا الوقت فالقوة التى بها تدرك هـذه الامور هى الوهم ولا يجوز ان تكون هذه القوة شيئا من القوى التى ذكرناها لامتناع صدور الاثرين عن القوة الواحدة فهى اذاً قوة اخرى *

(ولقائل ان يقول) القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لان المدرك للكليات هو العقل وان كان الثانى فمن الظاهر في العقل انه يستحيل ادراك عداوة قائمة بهذا الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص الا بعد ادراك هذا الشخص فاذاً القوة الوهمية مدركة للاشخاص واذا كان كذلك فمن الجائز ان يكون الحس المشترك هو الذى يحكم بهذه الاحكام وحينئذ لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغائرة لسائر القوى المذكورة *

(واما القوة الحافظة) فقد قالوا فيها انها كما ان للحس المشترك خزانة هى

الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة وقد تسمى ايضاً متذكرة لكونها قوية على استعادة ما زال ثم هذه الاستعادة تارة تكون من المعنى الى الصورة وتارة من الصورة الى المعنى وذلك اذا قيل الوهم معنى مستعين بالمتخيلة ويستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان عرضت له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظته قبل ذلك وتارة من المعنى الى الصورة باستعراض المعانى التي في الحافظة الى ان عرض له المعنى الذى ادرك معه الصورة التي بطلت وان تعذرت من هذه الجهة فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال وتعود نسبة المعنى المستقرة في الحافظة *

(ثم اعلم) ان الشيخ قال في فصل القوى النفسانية من (كتاب القانون) وهاهنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم على الطبيب واما في (كتاب الشفاء) فقد ذكر في الفصل الاول من المقالة الرابعة من علم النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هى بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة بحركاتها وافعالها متخيلة ومتفكرة فتكون متفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها واما الحافظة فهى قوة خزانتها *

(واعلم) ان هذه الاضطرابات دالة على ان الشيخ كان مضطرب الرأى فى امر هذه القوى *

(واعلم) ان اكثر الكلام فى امر القوى مبنى على ان النفس هل هى مدركة للجزئيات والجسمانيات ام لا فلنتكلم في ذلك ولنذكر من الجانبين اقصى

ما يمكن ان يقال ٭

﴿ الفصل الثانى فى بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس ﴾

(الذى) يدل على ذلك ثلاثة براهين ٭

(الاول) انه يمكننا ان نحكم بان الذى له لون كذا له طعم كذا واذا سمعنا صوتا عرفنا الصائت والحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المحكوم عليهما لان الحكم على الشئ بانه هو الآخر اوليس هو تصديق بثبوت احدهما للآخر اولا ثبوته له والتصديق لا يتأتى الا بعد تصور طرفين فظاهر من هذا انه لا بد من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان الذى له الصوت الفلانى له الشكل الفلانى ٭

(ثم نقول) انا اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركناها بالبصر حكمنا بان تلك الصورة المتخيلة هى صورة زيد المحسوس فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسات فان القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما ٭

(ثم نقول) الشاة اذا ادركت صورة الذئب حكمت بالعداوة ففيها حاكم حكم بان هذه الصورة صورة من فيه العداوة فقد اجتمع عند ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك عداوته اذ القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فثبت ان فى الانسان شيئا هو مدرك لجميع المحسوسات الظاهرة ومدرك للمعانى الجزئية الغير المحسوسة وهى التى جعلوها مدركات الوهم فبطل ما ذكروه من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم ٭

(ثم نقول) الانسان يمكنه ان يتصرف فى الصور الشخصية المتخيلة والمعانى

(الفصل الثانى فى بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس)

الجزئية بالتركيب و التحليل و معلوم ان التصرف بالتركيب والتحليل حكم باضافة البعض الى البعض امابالتجريد واما بالالحاق والقاضي على الشيئين لا بد و ان يحضره المقضي عليهما فاذاً المتولي للتركيب والتحليل هو المدرك للصور الجزئية والمعاني الجزئية.

(ثم نقول) اذاعقلنا الانسان الكلي ثم احسسنا الانسان الجزئي حكمنا بانه هذا الشخص الجزئي المحسوس هو جزئي ذلك الكلي وحكمنا على الفرس الشخصي انه ليس جزئي ذلك الكلي والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذاً في الانسان قوة واحدة مدركة للانسان الكلي والانسان الجزئي و الفرس الجزئي حتى يمكنه الحكم بان الانسان الجزئي المشخص المحسوس جزئي للانسان الكلي وان الفرس الجزئي ليس كذلك فثبت ان في الانسان شيئا واحدامدركا لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات.

(ثم نقول) الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختاراً وكل مختار فله شعور فاذاً محرك بدن الانسان له شعور وثبت ان له جميع اصناف الشعورات فاذاً الانسان شيء واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المدركات بكل اصناف الادراكات وهو المطلوب.

(البرهان الثاني) انك لا تشك في انك تسمع الاصوات وانك تبصر الالوان و الاشكال و تدرك المعقولات ولا تشك في انك واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو انت على التحقيق لم يدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما شيئا واحدا او كنت انت اثنين.

(فان قلت) القوة الباصرة التي للعين آلة لي تدرك ثم تؤدي ما ادركته الى العلاقة

بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة *

(فنقول) بعد التأدية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته الآلة ام لا فان قلت نعم فاذاً ادراكك غير وادراك الآلة غير فهب ان ادراكك يتوقف على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا لاجل انه حصل لك ذلك الادراك لا لانه حصل لآلتك الادراك *

(وان قلت) انا لا ادرك بعد التأدية فاذاً انت ما ابصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك المك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك والقوة الباصرة التي بها قد ابصرت وادركت شيئا وهذا العلم غير وحقيقة الرؤية والابصار غير فالعلم بان العين تبصر لا يكون ابصارا او العلم بان الغير جاع او تألم او التذ لا يكون وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فان جاز انكار هذا العلم الاولي جاز انكار المحسوسات والمشاهدات فثبت بهذا ان جوهر نفسك الذي هو انت وانت هو سامع ومبصر ومتألم وملتذ وعاقل وفاهم نعم ربما كان محتاجا في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه *

(البرهان الثالث) في ان النفس مدركة للجزئيات انه سيظهر بالادلة القاطعة ان تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم ان النفس المعينة غير مدبرة للبدن الكلي والا لم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بسائر الابدان ومعلوم انه ليس كذلك فهي اذاً مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذاً النفس مدركة للبدن الجزئي من حيث هو هو وذلك يقتضي كون النفس مدركة للجزئيات *

(فان قيل) ان نفسي تدبر بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل *

(فنقول) ان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص وايضاً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يعقل ان كان البدن الشخصي قابلا لتدبير معين لا يقبله سائر الابدان وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله سائر الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس هي المدركة للجزئيات *

(وهاهنا وجوه خاصة) الاول ان يدعى ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفي الجسم شهوة و بطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتهيا للشيء ونافرا عنه وذلك محال *

(الثاني) ان يدعى ان القوة الوهمية قوة غير جسمانية والا لانقسمت المداوة والصداقة لانقسام محلهما فحينئذ يكون للصداقة ربع وثلث وذلك بعيد جدا *

(الثالث) ان يدعى ان الحفظ والخيال قوى غير جسمانية و يحتج بوجوه ثلاثة *

(الاول) انا قد دللنا على ان الصور التي يشاهدها النائمون والممرورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية محتاجة الى محل ومن الظاهر انه يمتنع ان يكون محلها جزأ من البدن لما ثبت في بداية العقول من استحالة انطباع العظيم في الصغير فاذاً محلها شيء غير جسماني وهو النفس *

(الثاني) ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغية لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة الاخرى و ذلك

وذلك محال اذ الانسان قد يحفظ المجلد ات (١) ويشاهد اكثر العالم ويبقى صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبداهة ان الروح الدماغية لاتفى بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال حينئذ كاللوح الذى تكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا ان الصور غير منطبعة في شيء جسماني *

(الثالث) لو كان التخيل بقوة جسمانية لكانت الروح الخيالية لكونها جسما لابد وان يكون فيها مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فينا المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وذلك محال *

(الرابع) ان نتمسك بما اورده الشيخ في المباحث على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بعبارته (قال) المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه اوليس من شأنه ذلك وهذا الثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالاغتذاء *

(فان قيل) الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ماهي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل عليها المتصل بها اتصالا مستمر او تكون فائدتها انها تكون كالمعدة للمتحلل اذا هجمت المحللات فيبقى الاصل ويكون الاصل بها يريد غير جوهري (٢) *

(فنقول) هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ اولا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلوا ما ان تحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او تنبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل

(١) المجلدات — ولعله المحلات كما سيأتى ١٢ (٢) هكذا في الاصول ولعله كذا — (ويكون الفضل بها مزيدا غير جوهري ١٢

من كل شيء اثنين واحد يستند به الاصل وواحد يستند به المضاف الى الاصل واما الثانى فاذا فات الزائد بقى الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا تبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على انه من الممتنع ان تتلاقى الاشياء المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا لصورة دون البعض واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد فى التحلل والتبدل واحدا فحينئذ يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل

(فظهر) مما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويتزايد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان تبقى صورة واحدة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلابد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى فاما ان تحدث بعد زوالها صورة اخرى تشابهها اولا تحدث وباطل ان تحدث لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذى تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن البداهة تشهد بان الامر ليس كذلك فاذاً الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجد ان فى النفس والنفس انما تكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك بسبب التكرار راجحا وتكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور متى شاءت من المبادى المفارقة وحينئذ يكون الامر في المدركات والمتخيلات

على وزن المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذاههنا الاان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ٭

(ثم قال في آخر هذا الفصل) وهذا وامثاله يوقع في النفوس ان نفس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء متبدلة عليه (فهذا جملة) مايدل على صحة ما اخترناه ٭

(واحتج من زعم) ان النفس لاتدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة ٭

(الاول) ان العقلاء بداهة عقولهم يعلمون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لافي غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لافي غيرها وكما ان البداهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فهي ايضا حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك لهذه الادراكات المتعلقة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة ٭

(وليس لقائل ان يقول) القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها الآت لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت ٭

(لانا نقول) النفس اذا التفتت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم والبشرة عند الضرب هل تتألم ام لافان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك فحينئذ وجب ان لايكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل

يكون اللسان جاريا مجرى اليد فى كونه آلة للذوق *

(والثانى) انا نرى الآفة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال المنسوبة اليه او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية لما كان كذلك *

(الثالث) ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان تكون لها نفوس ناطقة مجردة وذلك بعيد *

(الرابع) انا اذا ادركنا الكرة فلابد ان ترتسم فى المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا تكون اليه اشارة اصلا *

(واما الوجوه الخاصة) فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة قوى جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب ان لا يتوقف الاحساس بها على حضورها وكان يجب ان يكون ادراك الانسان للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام *

(ولا يقال) بان النفس انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد (لانا نقول) العين ان لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمرو

(واحتجوا

(واحتجوا على ان التخيل) بقوة جسمانية بامور ثلاثة (الاول) وهو اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا محتجبا بمربعين متساويين لكل واحد منهما جهة معينة فلاشك انه يتميز كل واحد من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما اولوازم ذاتيهما اولامر غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في الماهية (والقسم الثالث) وهو ان يكون ذلك الامتياز لامر غير لازم (فنقول) ذلك الوصف الغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر او لا يتوقف والاول باطل *

(اما اولا) فلانا لانحتاج في تخيل احد المربعين الطرفين يمينا والآخر شمالا الى فرض اختصاصه بعارض و الالكان يمكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا يصير هو بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد *

(واما ثانيا) فلان الفارض لايمكنه ان يخصصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك الفرض لزم الدور واما ان كان لايتوقف اختصاصه بذلك العارض على فرض فارض وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اى المادة الخارجية واما ان يكون هو الحامل الثانى اى الذهن والاول باطل *

(اما اولا) فلانا كثيرا ما نتخيل ماليس في الخارج موجودا مع انه لايمكن حصول النسبة الى العدم الصرف *

(واما ثانيا) فلانه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذاً هذا الامتياز بسبب القابل الثانى وهو الذهن فاذاً محل احد المربعين من الخيال غير محل

المربع الآخر والا لامتنع ان يختص باحدهما عارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل التخيلات جسما *

(فان قيل) أليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا ونقرن به كونه يمينا ويسارا او نميز حينئذ في العقل بين المربع الايمن والمربع الايسر *

(فنقول) المربع الكلي امر يقرن به العقل حد التيامن والتياسر ويكون ذلك بفرضه حتى يتمكن من تغير ذلك الفرض واما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المربع المعين على الايمن لا يمكن ان يفرض فيه عارض حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق *

(الدليل الثاني) وهو ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد تتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للمأخوذ او للآخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس موجودا في الخارج فتعين الثاني وهو ان تكون الصورة ترتسم تارة في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر *

(الدليل الثالث) انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح جسماني واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذانك الجزءان لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذاً الجزءان متميزان في الوضع *

(واحتجوا) على ان الوهم قوة جسمانية بان قالوا لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك (ونحن نقرر) هذا الكلام زيادة تقرير فنقول مدرك الوهم اما ان يكون هو الصداقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فظاهر الفساد لانه امر كلي وكلامنا في المدركات الجزئية فبقي الثاني ولكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان اضافة الصداقة الى الشخص المعين

تصديق

تصديق بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق يستدعي تصور الطرفين فاذاً الوهم مدرك لهذه الصورة و لكن قد ثبت ان مدرك هذه الصورة جسماني فالوهم ايضا جسماني (و اما ان القوة) الشوقية الاجماعية جسمانية فلم ارلهم على ذلك حجة خاصة (واما ان القوة المحركة) جسمانية فلانها عبارة عن امر حاصل في الاعصاب والعضلات و هو المسمى بالقدرة والمكنة ولا شك في كونها جسمانية (هذا مجموع) ما امكن ان تمسك به من جعل هذه القوى جسمانية *

(والجواب عما تمسكوا به اولا) ان نقول ان اكثر الناس يزعمون انهم يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم اودماغهم فهل يدل ذلك على ان محل هذه الادركات الكلية هو القلب اوالدماغ فان كان لا يلزم ذلك فكذلك ماذكروه وايضاً فالعقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو المبصر والسامع والمتكلم حتى ان بعضهم اعتقد ان هذه الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات دون شيء من الاعضاء ثم لما خطربا لهم ان الآحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع ان تكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا وتنبه الاكياس منهم للنفس فعلمنا انه ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا بل العلم البديهي حاصل بان للعين اعتبارا في حصول الابصار واما انها هي مبصرة اوهي آلة الابصار فذلك غير معلوم بالضرورة *

(والجواب عما تمسكوا به ثانيا) وهو قولهم الآفة اذا حلت عضوا اختل ذلك الفعل فنقول من الجائز ان يكون ذلك لاجل احتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الالآت وفاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها وبتقدير ذلك

يسقط الاستدلال *

(و الجواب عما تمسكوا به ثالثا) من انه يلزم ان يكون للحيوانات نفوس ناطقة (فنقول) واي محال يلزم من ذلك وايضاً فلانا نقول بان ادراك الجزئيات لايجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعى ان ذلك جائز والانسان لما عرفنا ان المدرك للكليات في حقه هو المدرك للجزئيات ثم ثبت ان مدرك الكليات مجرد فلاجرم حكمنا بناء على ذلك ان مدرك الجزئيات مجرد واما في سائر الحيوانات فلم تجد هذه الحجة فلاجرم بقي الامر مشكوكا فيه *

(والجواب عما تمسكوا به رابعا) من ان النفس كيف تتشكل بشكل الكرة مع انه لاوضع لها ولا حيز (فنقول) انكم وان انكرتم ادراكها للجزئيات لكنكم لا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة الكلية فلابد ان يحصل منها صورة الكرة فيعود الاشكال الذى ذكرتموه فان لم يلزم ذلك فى كونها مدركة للكرة الكلية فكذلك لايلزم فى كونها مدركة للكرة الجزئية *

(والجواب عما تمسكوا به خامسا) من ان المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال ابصارها بقرب المرئي وبعده *

(فنقول) النفس وان كانت هى المدركة لهذه المحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط (منها) كون الآلة سليمة والمرئى حاضرا عند الآلة لا بالقرب القريب منها و لا بالبعد البعيد عنها واذا كان ادراك النفس للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لاجرم اختلف الحال بالغيبة و الحضور *

(والجواب عما تمسكوا به سادسا) من المربع المحتجب بالمربعين (فنقول)

انا

أنا قد نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالية من الصور الجسمانية مايساويه فالذي يفضل عليه اما ان لا ينطبع في الروح الخيالية او ينطبع فيها فان لم ينطبع فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع وان انطبع فيها فحينئذ قد انطبع فيها مايساويها وانطبع فيها مايفضل عليها ويكون محل مايساويها ومحل ما زاد عليها شيئا واحدا امع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين الخياليتين وان انطبقتا في محل واحد لكنه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتى المربعين الطرفين في النفس ان لا يتميز في الخيال احدهما عن الآخر *

(وعلى الجملة) فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمحلات (١) فان كانت صورة كل واحدة من تلك الامور ترتسم في جزء من الروح الخيالية غير الجزء الذي ترتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة ان القدر القليل من الروح الخيالية لايفي بذلك وان لم يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان ترتسم في المحل الواحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فحينئذ لايلزم من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض *

(ثم نقول) انا اذا تخيلنا مربعا محتجبا بمربعين فلا بد ان نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض في هواء وفي جهة مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فاذا نطبعت في النفس صورتا المربعين فكان لاحد المربعين نسبة الى جهة مخصوصة او الى جانب مخصوص ولم تكن الصورة الاخرى مفروضة الحصول في ذلك الجانب وتلك الجهة فحينئذ تميز بهذا السبب احد المربعين عن الآخر واذا احتمل ذلك سقط الاستدلال وايضاً فلو فرضنا محتجبا

(١) [illegible] ١٢
للمشاهدات .

بعر بين كليين فلا بدان يتميز احد هماعن الاخر مع انه يمتنع حصولهما في جسم اوجسماني ٭

(والجواب عما عسكوا به سابعاً) هو قولهم الصورة الخيالية قدتكون اعظم من صورة اخرى خيالية وليس ذلك الالاختلاف حال القابل في العظم والصغر ٭

(فنقول) ان كان صغر القابل يقتضي صغر المقبول فيلزم من ذلك ان لا ينطبع في الشيء الاما يساويه وذلك يبطل اصل هذا الكلام واما ان جاز ان ينطبع في الشيء اعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فحينئذ لا يمكن ان يكون التفاوت في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت في مقادير قوابلها ٭

(والجواب عما عسكوا به ثامنا) وهو قولهم انه يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبحي جسمين ولا يمكننا ان نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضي ان يكون محل الشبحين شيئين ٭

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل حصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا ان نعقل حصولهما في جسم واحد ثم لا يلزم ان يكون محل الصورة المعقولة من السواد مغائرا لمحل الصورة المعقولة من البياض فكذلك هاهنا ٭

(والجواب عما عسكوا به تاسعا) من انه لما كان الخيال جسمانيا كان الوهم المتعلق به ايضا جسمانيا ٭

(فنقول) لما بينا ان الخيال لا يمكن ان يكون جسمانيا فكذلك الوهم يجب ان لا يكون جسمانيا (وكذلك الكلام) فيما عسكوا به عاشرا — فهذا ما عندي في هذا الباب وبالله التوفيق ٭

﴿ الباب الخامس ﴾

(في بيان) تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وسائر احكامها وفيه احد عشر فصلا ٭

﴿ الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم ﴾

(ولنذكر) اولا الادلة المشهورة وهي اثنا عشر ثم نذكر في آخر الكلام ما هو اقوى عندنا ٭

(فالدليل الاول) ان الانسان يمكنه ادراك الامور الكلية اعني الامور الكلية التي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها وقد ثبت ان ادراك الاشياء عبارة عن ارتسام صورها في المدرك فمحل تلك الصور العقلية ان كان جسما فاما ان يحل من الجسم شيئا غير منقسم او يحل منه شيئا منقسما والاول محال لان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي و النقطة يمتنع ان تكون محلا للصور العقلية لوجهين (الاول) ان النقطة اما ان يكون لها تميز عن الخط الذي هي نهايته اولا يكون فان لم يكن امتنع حلول المعقولات فيها وحدها بل كما ان النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهاية له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار فيكون كما ان الحال يتقدر بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته ٭

(واما اذا قيل) ان للنقطة تميزا عن ذلك المقدار فهذا محال لانا اذا فرضنا خطين يليانها بنقطتيهما من جهتين فاما ان تكون النقطة المتوسطة حاجبة من الطرفين عن التماس فتكون النقط كلها منقسمة هذا خلف اولا تكون فحينئذ تتداخل النقط لكن المتوسطة قد وضعناها مباينة عن الخطين والمداخل في المباين مباين فالنقط الثلاث مباينة عن الخطين فللخطين نقطتان اخريان

والكلام فيهما كالكلام في الاولى فيفضي الى مالا نهاية له من النقط المتداخلة ومع ذلك فلا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهايته وكل ذلك محال *

(ولقائل ان يقول) سلمنا انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هي نهايته لكن لم قلتم انه لا يحل فيها الا طرف ما يكون حالا في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك فانه ليس ذلك من الاوليات ثم ان ذلك منقوض بالالوان فانها لا توجد عندكم الا في السطوح ولا حصول لها بالفعل في اعماق الاجسام وكذلك النور والضوء لا يوجدان الا في السطوح وكذلك المماسة والملاقاة لا تحصل الا في النهايات وكذلك الملاسة والخشونة لا تحصل الا في السطوح فبطل قولكم ان النهايات لا يحل فيها الا نهايات ما هي حالة في المقادير *

(فالمعتمد في ابطال هذا القسم ان نقول) النقطة مما لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصور العقلية وجب ان يكون ذلك القبول حاصلا لها ابدا فلو كان القبول حاصلا ابدا لكان المقبول حاصلا ابدا لما علمت ان المبادي المفارقة عامة الفيض فلا تخصص فيضها الا لاختلاف القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقط تكون عاقلة فوجب ان يبقى البدن بعد موته عاقلا للمعقولات لبقاء محل الصور العقلية على استعداده التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم *

(وبيان) ان الصور العقلية يمتنع ان تحل شيئا منقسما من الجسم هو ان الجسم ينقسم ابدا والحال في المنقسم منقسم فيلزم ان تكون الصور العقلية منقسمة ابدا وذلك محال لوجوه ثلاثة *

(الاول) انها لو انقسمت لكان انقسامها اما الى جزئين متشابهين او جزئين

مختلفين

مختلفين و محال ان يكون الى جزئين متشابهين لوجهين (احدهما) ان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا بوجه ما لكله لامتناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذاً المخالفة ليست الا بالعوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا تكون الصورة المعقولة المجردة مجردة هذا خلف (وثانيها) ان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة اولا يكون فان كان شرطا وجب ان يكون الجزآن مخالفين للكل لوجوب تباين الشرط والمشروط وايضا فقبل فرض القسمة فيها وجب ان لا تكون معقولة لفقدان الشرط وايضا فالشيء الذي هذا حاله وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فتكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام منشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة فان جزء تلك الصورة مساو لكلها في الماهية لحل الجزء جزء محل الكل فيكون كل صورة ممكنة الحلول في بعض محله فيكون حلوله في كل ذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة المجردة هذا خلف •

(فان قيل) أليس ان الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوائد كلية اليها مثل المعنى الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى الذي هو حصة الانسان والى الذي هو حصة الفرس وهما اعني الحصتين غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام الاجزاء العقلية الى اجزاء متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات مقادير جزئية

و اشكال جزئية ٭

(فنقول) هذا جائز ولكن يكون فيه الحاق الكلي بالكلي مثلا الحاق الناطق بالحيوان الذى هو حصة الانسان و يكون الانسان الذى هو حاصل من اجتماعهما مخالفا لهما فهاهنا لو كانت اجزاء الصورة العقلية كذلك لزم ان تكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فيكون الانقسام حينئذ الى جزئين مختلفين والا لا امتنع ان يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما (و بالجملة) فانقسام الحيوان الى الانسان قسمة الكلي الى الجزئيات المتخالفة بالنوع وقسمة الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء و بينهما فرق ظاهر ٭

(و لقائل ان يقول) حاصل ما ذكرتموه انه لو انقسمت الصورة العقلية الى جزئين متشابهين فحينئذ يكون الجزء مخالفا للكل في الشكل و مقدار المحل و ذلك محال ٭

(فنقول) ان كان هذا الكلام صحيحا وجب ان يعولوا عليه في الابتداء ويقولوا لو حلت الصورة العقلية فى الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فاذا كان هذا القدر كافيا وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشوا وضائعا ثم انا سنبين بعد ذلك ضعف هذه الطريقة واما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك الاجزاء لا محالة هى الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفترضة في الصور العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم والاجزاء التي يمكن فرضها فى الجسم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك الاجزاء المقومة التي هى الاجناس والفصول لتلك الصور غير متناهية وهو محال وايضاً فلان كل كثرة فالواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء

غير

غيرمتناهية لكان لكل واحد من تلك الاجزاء ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزؤ البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفى الماهية و ايضاً فبتقدير ان تكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غيرمتناهية لكل واحد منها محل من الجسم غير محله الآخر فيلزم ان تكون للجسم اجزاء غيرمتناهية بالفعل و ذلك ايضاً محال و ايضاً اذا فرضنا قسمة فوقع الفصل من جانب والجنس من جانب ثم اذا اعتبرنا القسمة لم يخل اما ان يقع فى كل جانب نصف جنس و نصف فصل فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد ابطلناه او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون فرضنا الوهمي موجبا لتغير مكان اجزاء الصور العقلية و تكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وعلى انا اذا اوقعنا قسمين على هذا (٨) الوجه لزم المحال *

(الوجه الثانى) في بيان امتناع القسمة على الصور العقلية ان نقول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهى غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا تبقى مع الانقسام فانها اذا انقسمت حصلت خمستان وبطلت العشرية فالعشرية من حيث هي عشرية صورة واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان انقسم فاما ان تكون اجزاؤه علوما اولا تكون فان لم تكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فان تلك الاجزاء اذا اجتمعت وهى في انفسها ليست علوما فان لم يحصل لماهية زائدة بسبب الاجتماع وجب ان لا يكون المجموع ايضا علما وان حصلت هيئة زائدة

(٨) نمرة الشكل الثامن ١٢

على الاجماع فكلامنا فى تلك الهيئة وهو انها لو كانت جسمانية لكانت منقسمة واما ان كانت اجزاء العلوم علوما فلها متعلق فلا يخلو اما ان يكون متعلق كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاؤه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشيء مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك محال وان كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان الحقائق لا بعض لها ولا جزء *

(ولقائل ان يقول) المشربه هيئة متحدة حاصلة للمجموع المتألف من تلك الآحاد فمحل تلك الهيئة امور متكثرة فاذا لم يجب انقسام المشرية بسبب انقسام محلها فكيف يلزم انقسام العلم بالمشرية بسبب انقسام ذلك المحل (وبالجملة) فان كانت المشرية قابلة للقسمة جاز ان ينقسم العلم ويكون جزء العلم متعلقا بجزء المشرية وان كانت المشرية غير قابلة للقسمة مع ان محلها متكثر فحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وذلك يقدح فى اصل الحجة *

(الوجه الثالث) ان نفرض الكلام فى الامور التى يستحيل عليها القسمة عقلا مثل البارى تعالى والوحدة وايضا مثل البسائط التى تتألف عنها المركبات فان الحقائق اذا كانت مركبة فلابد فيها من البسائط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود *

(وحينئذ نقول) العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه علما اولا يكون ونذكر التقسيم المذكور الى آخره وهذا الوجه احسن الوجوه الثلثة *

(والاعتراضات) الواقعة على هذه الحجة بامرين (احدهما) ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فان حلت شيئا منقسما مع انها غير منقسمة فجاز حلول العلم الذى لا ينقسم فى الجسم مع انه لا ينقسم بانقسامه وان حلت

شيئا

شيئاغير منقسم وقد ذكرتم ان الشيء الذى لا ينقسم من الجسم هو النقطة فتكون النقطة حالة فى النقطة هـذا خلف وعلى ان الكلام في النقطة الثانية كالكلام في النقطة الاولى وايضا فالنقض بالوحدة وارد فانها مع كونها من ابعد الاشياء عن طباع الكثرة حالة في الجسم وكذلك الاضافة حالة فى الجسم مع انها غـير قابلة للا نقسام فانه لا يعقل للابوة نصف وثلث وربع وكذلك القوة الوهمية المدركة بعداوة الذئب المعين جسمانية مع امتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ يمتنع ان يكون للعداوة والصداقـة اجزاء وابعاض *

(وثانيهما) ان تقول العلم متى يجب ان ينقسم بانقسام محله أعند ما يكون محله منقسما بالقوة اوعند ما يكون محله منقسما بالفعل الاول مسلم والثاني ممنوع وعند نا الجزء الذى هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم ان يكون العلم منقسما بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل فانه يلزم انقسام العـلم القائم به لكن العلم لما لم يكن محتملا للانقسام لا جرم بطل العلم وانعدم *

(و الجواب) اما النقض بالنقطة فلابد لمن احتج بهذه الحجة من ان يمنع كونها امراوجوديا في الخارج على ما مضى وان كان ذلك فى غاية البعد واما اذا سلمنا كونها امراوجوديا وفرقنا بين الصورتين بان قلنا النقطة عرض غير سار في الجسم لانك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في اجزاء الجسم اجزاء من النقطة واما العلم فقد بينا ان حقيقته ليست مجرد اضافة فقط بل انما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد ان يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون ساريا فيه *

(ولكن لقائل ان يقول) اذا عقل اختصاص العرض بمحله بحيث لا يكون ساريا فيه فليعقل ان يختص العلم به لا على وجه السريان سواء كان العلم وصفا

حقيقيا اوحالة اضافية واما الوحدة فغير لازمة لان الوحدة الاتصالية وان كانت منافية للكثرة بالفعل لكنها لا تنافي الكثرة بالعرض. و اما الصورة العقلية فهى لا تحتمل الكثرة الخارجية والذهنية ايضا لما بينا ان تلك الاجزاء يمتنع ان تكون مختلفة بالماهية فهى اذاً متساوية فى الماهية فاذاً مخالفتها للمجموع تكون بالشكل والمقدار فتكون الصورة العقلية ذات شكل ومقدار هذا خلف واما القسمة الوهمية فى الوحدة الاتصالية فهى توجب انقسامها الى جزئين متشابهين و يكون كل واحد منهما مخالفا للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة الاتصالية ذات شكل ومقدار و ليس ذلك بمحال (فظهر الفرق) واما الاضافة فالاكثرون يمنعون كونها امراً وجوديا ومن سلم ذلك فرق بينها و بين الصورة العقلية بكونها عرضا غير سار واما المعاني الوهمية فعند قوم المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم انها معان غير مجردة فانها متعلقة بشخص معين وتلك اذا كانت جزئية وليس كلامنا فيها انما كلامنا فى معنى مجرد عن المادة*

(وقولهم) الجسم منقسم بالقوة فلا يجب ان تنقسم الصورة العقلية بالفعل (فنقول) الجسم عند و حدته تفرض فيه الاجزاء بحسب الاشارة و حينئذ تفرض فيها اجزاء من الصورة العقلية بالفعل و قد ثبت ان هذا القدر يلزم منه المحال*

(الدليل الثانى) وهو دليل عول الشيخ عليه في (كتاب المباحثات) وزعم ان اجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل ثم ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليه والشيخ اجاب عنها الا ان الاسؤلة والاجوبة كانت متفرقة وانا رتبناها واوردناها على الترتيب الجيد*

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذاً لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا و اما ان يكون لاجل ان نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول باطل لانه يفضي الى الجمع بين المثلين فتعين الثاني وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذاً القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فانه غير قائم بنفسه فاذاً القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني *

(والاعتراض) عليه من وجوه ستة (الاول لا) نسلم انا نعقل ذواتنا ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذواتنا نوعا آخر من الادراك مخالفا للتعقل — بيانه ان التعقل هو ان يحصل للعاقل ماهية المعقول فلا يمكننا ان نعرف كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا حاصلة لذواتنا فان امكننا ان نبين ان لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل فما الحاجة الى ان نقول انا نعقل ذواتنا ونتوصل منه الى ان لنا حقيقة ذواتنا وان لم يمكن ذلك فحينئذ لا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا الا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لنا ولا يمكن ذلك الا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور *

(فقال المجيب) ليس يتعلق الكلام بالتعقل و الشعور بل بالادراك فانه ثبت ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه الحجة *

(قال السائل) في تقرير سؤاله الاول لم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذاتنا لا يقتضي ان تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو اثر ما يحصل لنا من ذاتنا ولا يكون ذلك الاثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا حقيقة منها يحصل لنا اثر نشعر بذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل

لنا ذاتنا مرتين *

(قال المجيب) قد سبق ان الادراك ليس الا تحقق حقيقة الشيء فقول السائل انه يحصل لنا منه اثر فنشعر بذلك الاثر فاما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغائرا لذلك الاثر تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقوله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو قول مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور شيئا يتبعه فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء او حصول ماهية غير ذلك الشيء فان كان غيره فيكون الشعور بالشيء هو تحصيل ماليس ماهية الشيء ومعناه وان كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في ان تحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فتكون ماهية الذات غير موجودة الى ان حصل لها ذلك الاثر فلا تكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف وان كانت ماهية الذات تحصل ثانيا بحالة اخرى من التجريد او نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك التجرد المتجدد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين *

(الاعتراض الثاني) سلمنا انا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بان كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فانه لو كان الامر كذلك لكنا اذا عقلنا الله تعالى والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقائقها *

(قال المجيب) الحاصل فينا من العقل الفعال ان امكننا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لان احدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا يفارقها بالعوارض اصلا فلا يفارقها بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع اما العقل الفعال وما نعقله منه فهو هو في المعنى وليس

هو

هو في الشخص *

(قال السائل) فان ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال *

(قال المجيب) البرهان انما قام على ان تلك الماهية لا تكون مقولة على كثيرين موجودين في الخارج واما على كثيرين موجودين في الذهن فلم يقم البرهان على بطلانه *

(الاعتراض الثالث) سلمنا ان من عقل ذاتا فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان تحصل ماهية ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا تكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها و قائمة بذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة *

(قال المجيب) شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن المشعور به هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر بنفسك وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك(١) ثابتة لنفسك وهو المطلوب وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك الجسم اولا تكون فان لم تكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس معا لغيرهما

(١) هكذا في الاصول وفيه ما فيه ١٢

وذلك هو الجسم *

(قال السائل) تقريرا لهذا المقام لم لايجوز ان يكون ادراكى لذاتى بحصول ذاتى في شيء نسبته الى ذاتى كنسبة المرآة الى البصر *

(قال المجيب) الذي يتوسط (١) في المرآة ان سلم انه يتصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية الى ان يتصور فى الحدقة فكذلك ها هنا لابد وان تنطبع صورة ذاتنا فى ذلك الشيء مرة اخرى في ذاتنا *

(الاعتراض الرابع) لم لا يجوز ان يكون ادراكى لذاتى بحصول صورة اخرى فى ذاتى (بيانه) انى حال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل نفسى وهو باطل لان العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل لكونه عاقلا وفي ضمن ذلك كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسى ونفس زيد فى ذلك الوقت وحينئذ لايخلوا ما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتين او صورة واحدة فان كان واحدة فحينئذ انا غيرى وغيرى انا اذ الصورة الحاصلة فى النفس مرة واحدة تكتنفها اعراضي ومرة اخرى تكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب *

(قال المجيب) انت اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا آخر قرنته به فلا تتكرر الانسانية فيك مرتين بل تتعدد بالاعتبار *

(واعلم) انه فرق بين النفس المطلقة المتبرة بذاتها وبين النفس من حيث انها كلية مشترك فيها بين الكثيرين فان الاول جزء نفسى واما النفس العامة فهى النفس مع قيد العموم فلاتكون جزء نفسى *

(الاعتراض الخامس) قالوا القسم الذي اخترعوه ايضا باطل (بيانه) انا اذا

(١) يتصور ١٢

قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة (الاول) ان ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره (والثانى) ان ذاته ليست حالة فى غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان لا يقتضيان كون الشئ مدركا لان المدركية امر ثبوتى وهى عبارة عن حصول المعلوم للعالم والقسمان المذكوران سلبيان (الثالث) ان ذاته شئ مضاف الى ذاته وذلك محال لان الاضافة تقتضى الاثنينية والوحدة تنافيها (ولا يقال) بان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا كان كل واحد هو الآخر اوغيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص (لانا نقول) هذه مغالطة لفظية وهى مثل ما اذا قيل المؤثر يستدعى اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر اوغيره فيلزم منه صحة ان يكون الشئ مؤثرا في نفسه وكما ان ذلك باطل فكذا ههنا (قال المجيب) حقيقة الذات غير وتعينها غير والجملة التى من الذات والتعين شئ آخر وهذا الكلام لا يختلف فيه سواء كان التعين من لوازم الماهية كما فى الله تعالى والعقول الفعالة اولا يكون كذلك كما فى الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفى في صحة الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتى وذاتك فتضيف ذاتك الى ذاتك *

(الاعتراض السادس) المعارضة بادراك سائر الحيوانات انفسها مع ان انفسها ليست مجردة (ولا يلتفت) الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وليس طلبها لمطلق الملائم والا كان طلبها لملائم غيرها كطلبها لما يلائمها ولانها لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت مدركة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلي فتكون البهيمة مدركة للكليات والحيوان غير مدرك للكلي فاذاً البهيمة تطلب ما يلائمها وادراكها لملائمها يتضمن ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يتضمن العلم بكلا المضافين.

(قال المجيب) ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل باوهامها في آلات اوهامها كما هي تشعر باشياء اخر بحواسها واوهامها في آلات تلك الحواس والاوهام فالشيء الذى يدرك المعنى الجزءي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذى تدرك به انفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التى هى القلب بل في آلة الوهم كما انها تدرك بالوهم وبآلة معان اخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم *

(قال السائل) فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر الحيوانات *

(قال المجيب) لان كل القوى المدركة للكليات مدركة للقوى المدركة للكليات فاذاً القوى المدركة للكليات يمكنها ان تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذواتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من امور ونحن شاعرون بكل واحد منها من حيث تميز عن الآخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة لها الغريبة عنها ويجوز ان تتمثل فينا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق *

(قال السائل) ليس اذا امكننا ان نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج فعسى ان يكون هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه في اذهاننا وان كان ما عليه الوجود الخارجي بخلاف ذلك (وايضا) فاذكرتموه من الحجة غير مختص بما اذا ادركنا ذواتنا كلية مجردة او جزئية مخلوطة

ولذلك

ولذلك فانا لما طالبنا كم في اول الاعتراضات ببيان كوننا عاقلين لانفسنا قلتم هذا الكلام لا يختص بالتعقل بل بالادراك كيف كان فكيف رجعتم الآن من ذلك *

(ثم التحقيق ان) كل مايدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذاً على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك الامرة واحدة فذاته ايضاً مجردة وهذا مما لا يمكن جحده *

(ومما يبطل) قولكم ان المدرك لذات الحمار وهمه ان نقول المدرك لذات الحمار ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ابطلناه اولا وايضا ان سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لا بذاته لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء ايضا له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان تكون آلة الوهمية بتلك النفس كما ان آلة النفس حية بها *

(قال المجيب) عن هذا الاخير بان حصول تلك الصورة في الوهم تشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة تشبه الخضرة الاصلية من الطبيعة (وفي كتاب المباحثات) اجوبة عن الاسؤلة المذكورة ظلمانية غير مفيدة فتركناها من شاءها فليطالع ذلك الكتاب ليجد فيه هذه الكلمات متفرقة في مواضع شتى *

(واعلم) ان لنا على هذه الحجة اعتراضات اخر قادحة لكنا نعلم ان من احاط ماذكرناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه ايرادها فلذلك لم نوردها *

(الدليل الثالث) قالوا القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شئ من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية فلا شئ من القوى العاقلة بجسمانية — بيان الصغرى انها تقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق *

(واعلم) انا في اثبات ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية نحتاج الى ان نبين ان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فتعود النقوض الموردة على الحجة الاولى وهي النقض بالوحدة والنقطة ومدركات الوهم والاضافة و سائر الاسئلة التي اوردناها عليها وايضاً متوجه عليها سائر الشكوك في باب ان القوة الجسمانية التي لا تقوى على افعال غير متناهية *

(ثم على هذه الحجة) اسؤلة زائدة تخصها وهي ثلاثة (الاول) لا نسلم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل انها لا تنتهى الى حد الا وتقوى بعد ذلك على ادراك شيء آخر لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد الا وهو يقبل بعد ذلك تقسيما آخر وان كان يستحيل ان تحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا (وبالجملة) فالحال في فاعلية هذه القوة كالحال في منفعلية الجسم عن الانقسام *

(الثاني) سلمنا انها قوية على ادراك امور غير متناهية لكن لم قلتم بانه يلزم من ذلك كونها قوية على افعال غير متناهية (وبيانه) ان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال لانه لا معنى للادراك الا تمثل الصورة المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالا و انتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية و الدليل عليه انكم تثبتون هيولى ازلية ولا محالة

قد تواردت عليها صور غير متناهية فقد حصلت فيها انفعالات غير متناهية *

(الثالث) النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها وهي الحركات الدورية غير متناهية *

(والجواب) اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان تكون كذلك فقد حصل الغرض *

(ولقائل) ان يقول القوى الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك بل تصير ممتنعة الوجود او لا تنتهي الى هذه الحالة البتة (و الاول) باطل لان الممكن لذاته لا ينقلب ممتنعا لذاته (واما الثاني) فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنها امكان الوجود فهي ابداً ممكنة الوجود لذاتها فاذاً لا استحالة في بقائها ابداً ومتى كانت باقية ابداً كانت مؤثرة فاذاً لا استحالة في بقائها على نعت المؤثرية ابداً و ذلك يبطل اصل الحجة *

(واما السؤال الثاني) فالجواب عنه ان نقول هب ان الادراك نفس الانفعال و لكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها فعل و ذلك كاف لبناء الغرض عليه *

(و لقائل ان يقول) السنتم حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس المشترك و بين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك ليس له تصرف والقوة المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ لا ثرين لان البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واذا كان كذلك فكيف يمكنكم ان تثبتوا للنفس قوة على الفعل الذي هو التركيب والتحليل بعد ان اثبتم لها قوة على الانفعال

و هو قبول الصور مع ان عندكم النفس شيء بسيط و البسيط لا يكون الامبدأ لاثر واحد ثم يلزم منه ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معاوانتم لا تقولون بذلك ثم ان انكرتم ذلك في الحس المشترك مع كونه جسمانيا وجائز الانقسام فحيث لايقبل الانقسام اولى *

(واما السؤال الثالث) وهو النقض بالنفوس الفلكية فالجواب عنه ان النفس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة بالتحريك بل هي واسطة بين العقل وبين تلك الافعال وهي في ذواتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل الفعال صارت غير متناهية القوة *

(ولقائل ان يقول) انا قد بينا في باب تناهي القوى الجسمانية ضعف هذا الجواب ولكنا نسلم في هذا الموضع صحة هذا الجواب (ونقول) اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تكون قوية على الافعال الغير المتناهية *

(الدليل الرابع) لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب اودماغ لكانت اما ان تعقل دائما ذلك الجسم اولا تعقله قط او تعقله في وقت دون وقت والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل *

(وبيان ذلك) هوان تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم اما ان يكون لاجل ان صورة الآلة حاضرة عند القوة العاقلة اولاجل ان صورة اخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول فالقوة العاقلة ان امكنها ادراك تلك الآلة وادراكها نفس مقارنتها للقوة العاقلة فمادامت الآلة مقارنة للقوة العاقلة وجب ان تعقلها القوة العاقلة فتكون القوة العاقلة دائمة الادراك لتلك الآلة وان امتنع على القوة العاقلة ادراك تلك الآلة

لوجب

لوجب ان لا ندركها ابدا فظاهر انه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة لاجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة لوجب ان تعقلها دائما اولا تعقلها دائما وكلا القسمين باطل واما ان كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة لاجل حصول صورة اخرى منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة ان كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة في القوة العاقلة فتكون الصورة الثانية للآلة ايضاً حالة في الآلة لان الحال في الحال في الشيء حال في الشيء فيلزم منه الجمع بين المثلين هذا خلف وان لم تكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي مجردة عن الاجسام فذلك هو المطلوب*

(ولقائل ان يقول) انا قد بينا انه ليس ادراك الشيء للشيء عبارة عن حصول المعقول في العاقل بل الادراك والعلم والشعور حالة اضافية وهي قد تحتاج الى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الاحوال ليس الا هذه الاضافة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين ذلك الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك والا فلا (وايضا) فهذه الحجة تقتضي ان تكون جميع لوازم النفس معقولة لها دائما لانها لو عقلت شيئا من لوازمها في حال دون حال لكان تعقلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها والا لكان ذلك اللازم ابداً معقولا كما انه ابداً موجود بل يكون تعقل النفس لذلك اللازم لاجل حصول صورة مساوية للازم النفس في النفس فيلزم منه الجمع بين المثلين فظهر ان هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لوازمها ابداً وايضا تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها مادامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بذلك العارض لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فحينئذ يجتمع فيها ذلك

العارض وصورته فيلزم الجمع بين المثلين فظهر ان هذه الحجة تقتضى كون النفس عالمة بلوازمها مادامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها مادامت تلك العوارض موجودة ولو كان كذلك لم يكن شيء من محمولات النفس مطلوبا بالبرهان ولما لم يكن كذلك بطلت هذه الحجة وايضا فالمثلان انما استحال اجتماعهما لانه لا يتميز احدهما عن الآخر بشيء من الاوصاف وحينئذ ترتفع المغايرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما ولما كان الاتحاد محالا لا جرم استحال الجمع بين المثلين •

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان القوة الناطقة اذا عرفت آلتها في وقت دون وقت فلابد وان يكون ذلك لاجل حصول صورة مساوية لآلتها فيها ثم ان القوة الناطقة اذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورته الاصلية وصورته المكتسبة ولكن قد اختصت كل واحدة منهما بوصف تمتاز به عن الاخرى لان احد المثلين محل القوة الناطقة والثاني حال فيها فيبقى الامتياز ولا يلزم المحال وهذا الشك يمكن حله •

(الدليل الخامس) ان النفس الانسانية يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة فظاهر ان هذه الصورة العقلية المجردة امر موجود وقد ثبت ان المجردات والكليات لا وجود لها في الخارج فاذاً لها وجود في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما اولا يكون والاول محال والا لكان لها كم معين ووضع معين و مقدار معين وشكل معين بسبب ان محلها كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة عن ان تكون مجردة وكل ذلك محال

فاذاً

فاذاً محل هذه الصورة ليس جسما فهو اذاً جوهر مجرد *

(و لقائل ان يقول) الصورة الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون مجردا وان كان لها وجود فلا محالة تكون هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان توجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية فهي من جملة الامور الموجودة في الاعيان وهي غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الشئ الشخصي لايكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالنفس والاشخاص عرض قائم بالغير *

(فان قالوا) ليس المعنى بكون تلك الصورة كلية انها صورة يشترك فيها كثيرون فان ذلك محال بل المعنى بكونها كلية ان اي الاشخاص الانسانية سبقت الى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ولو كان السابق الى النفس الانسانيه هو الفرس لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثر آخر *

(فنقول) اذا كان المعنى بكون الصورة الكلية ذلك فلم لا يجوز ان تحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني اعني ان ترتسم في القلب من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرءي بدل ذلك الانسان اي انسان شئت كانت الصورة الحاصلة منه في القلب تلك الصورة *

(فان قالوا) لان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية *

(قلنا) وكذلك الصورة الحاصلة في النفس تكون صورة شخصية و تكون

عرضا قائما بمحل معين وكل ذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها فى النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من كونها كلية وان امكن ان توجد الصور القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان توجد الصورة القائمة بالقلب او بالدماغ باعتبار تكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان اعتبار تقدرها وتشكلها بمقدار محلها وشكل محلها مانعا من كونها كلية •

﴿ وبالجملة ﴾ فالصورة سواء كانت حالة فى النفس او فى الجسم فهى لا تكون مشتركا فيها من كل الوجوه فان وحدتها الشخصية تمنع من هذه الشركة فاذا جاز ان تكون وحدتها مانعة من هذه الشركة ثم انها تكون مشتركا فيها باعتبار آخر جاز ايضا ان تكون هذه الصورة عند قيامها بالجسم وان كان تقدرها وتشكلها بمقدار الجسم وتشكله مانعة من هذه الشركة لكنها باعتبار آخر تكون مشتركا فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن ان يتمحل له جواب •

﴿الدليل السادس﴾ لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت فى زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف فى زمان الشيخوخة دائما فهى غير جسدانية ويصحح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث هكذا كل ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كل ما يعقل به الشيخ الاشياء فانه يكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة •

﴿ وايضا ﴾

(واعلم) انه ليس من الواجب في صحة ماقلنا ان لا يكون عقل شيخ يكل بل اذا كان عقل مالم يكل في الشيخوخة وان كان سائر العقول يكل فالمطلوب قد صح فانه ان كانت النفس محتاجة في ذاتها الى البدن كان اختلال البدن موجبا لاختلال النفس لا محالة فحينئذ يستحيل ان يختل البدن وتكون النفس سليمة اما اذا كانت النفس غنية في ذاتها عن البدن لا يلزم ان تختل افعال النفس عند اختلال البدن نم قد يجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض للفارس الراكب فرسا ردي الحركات فانه يصير اشتغاله بمراعات مركبه مانعا له عن افعاله الخاصة به وليس صدورها عنه بشركة الفرس ويجوز ان يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفا على الفعل الذي بالشركة مثل انه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في اول الامر الى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفا سنذكره فاذا عاقت عن استعمال التخيلات آفة في اعضاء التخيل كانت القوة العاقلة عن افعالها فالشيخ اذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه انه قد شغل عن افعاله الخاصة اوعرضت الآفة لشيء ربما احتاج اليه في هذه الافعال لا لان جوهر نفسه قد ضعف فان الشيخ لو اعطى عينا كعين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس الشاب بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية يشبه حال السكر والاغماء .

(فان قيل) الشيخ لعله انما يمكنه ان يستمر في افعال عقله على الصحة لان عقله يتم بعضو من البدن يتأخر اليه الفساد والاستحالة وان ظهرت الآفة في سائر القوى والافعال .

(فنقول) الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق

الى المبادى ولو كانت المبادى صحيحة لا تحفظت الاطراف و لم تسقط قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر من هذا انه لا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة او القريبة من الصحيحة و لذلك نجد في نبضه و بوله وافعال دماغه تفاوتا عظيما *

(فان قيل) ان بعض الامزجة اوفق لبعض القوى فلعل مزاج المشائخ اوفق للقوة العقلية فلهذا تقوى فيه هذه *

(فنقول) مزاج المشائخ اما برد و يبس واما ضعف و كل واحد منهما قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وايضا فليس كل شيخ هو اقوى من الشاب وليس الدليل مبنيا على ان الغالب في المشائخ كمال العقل بل على انه لو كانت القوة العقلية قائمة بالبدن لاستحال ان لا تضعف عند ضعف البدن وقد نجد واحدا ليس كذلك فالمقدم مسلوب على ان ضعف البنية ليس يكون ملائما لما يقوم بالبنية بل انما تلائم مالا يقوم بالبنية *

(فان قيل) الشيخ تخيله وتذكره وحفظه محفوظة ليست دون حال عقله مع ان هذه القوى جسمانية *

(فنقول) ليس الامر كما ذكرتموه واما ذكره الامور الماضية التي كانت في ذكره في زمان الشباب فانما يكون كذلك لان تكرر مذكوراتها على وهمه وهو شيخ اكثر من تكررها عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره اقوى فيه مما في الشباب واما حفظه الاشياء التي يحفظها عند الشيخوخة فهو ضعيف فالشيخ لا في حفظه تصور المحسوسات و لا في حفظه معانيها كالشاب (وان شئت) ان تعلم ذلك فجرب حفظ الشيخ للشئ الذي يحفظه

عند شيخوخته لحفظه عندما كان صبيا او شابا فانك تجده لا محالة لا يحفظ له الشيء لا معناه ولا صورته لا عدة ولا مدة كما كان يحفظ له قبل ذلك وتجد تذكره اضعف مما كان ايضاً الا فيما للعقل سبيل الى المعونة فيه واما الامور المحفوظة قديما فانما يساوى الشيخ الشاب في حفظها لانه يتساوى فيها السبب للحفظ عددا ومع ذلك فان المرتسم من ذلك في حفظ الشاب اوضح واصفى و اشد استصحابا للاحوال المطيفة به و المرتسم فى حفظ الشيخ اطمس وادرس واخفى لمعانا وظهوراً ٭

(فان قيل) الشيخ ليس انما يوجد سليم العقل بحسب الامور العقلية الكلية بل هو اثقب رأيا و اصح مشورة من الشاب في الامور الجزئية الخيالية و انت لا تقول ان خياله اسلم من خيال الشاب اومثله ٭

(فنقول) ان ذلك لشيئين (احدهما) ان الآلة اكبر (وثانيهما) انه يستعين عاهو مسا ولمثله من الشاب اواقوى بسبب قلة المنازعات اما ان الآلة اكبر فهو ان الامثلة الجزئية عنده اكثر لان تجاربه اوفر ثم انه ليس يتصرف فيها بالخيال و القوى الوهميه فقط بل يرجع فيها الى العقل فيستعين به في طريق القسمة للاسباب الواقعة الممكنة وطريق الاعتبار للاوائل ٭

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال ان الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دربة فصارت الآلة وان ضعفت الا ان كثرة دربته تدارك ما فات بسبب نقصان الآلة و لذلك فان الشيخ المتدرب اقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب ٭

(فنقول) الدربة انما يحصل لها اثر من وجهين (احدهما) ان هيئات التحريكات الصادرة بالارادة تتمثل فى الخيال اشد فيكون وجه استعمالها

عند الوهم احضر *

(و ثانيهما) وهو ان الاعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل تستعد به لهيئة التحريك و ليس يمكن ان يقال هذا في باب المعقولات فان العقل و ان سلمنا انه يفعل بتحريكات الآلات فليس يحفظ في النفس خيال شيء منها كما يحفظ لهيئة تحريك اليد والقدم ونحوه ولا ايضاً يمكن ان يقال انه يستعين بآلات جسدانية وهي عاصية فيفيدها الاستعمال طاعة فانا وان سلمنا ان العقل يفعل بتحريك فليس بتحريكات متسعصية ولذلك فان صحيح الفطرة الاصلية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء وان كان بعض الناس يحتاج الى ان يراض من جهة التفطن لمعاني الالفاظ ومن جهة معاوقة من خياله ومعارضة منه لعقله حتى فهم الحال في ذلك فيعقله ويستوي في ادنى مدة واخف كلفة *

(الدليل السابع) وهو قريب مما تقدم ان نقول من المعلوم ان الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد لا يكون سببا للكمال وسببا للنقصان وكثرة الافكار سبب لثوران الحرارة المجففة للدماغ و سبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان البدن وموته سببا لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فيكون الشيء الواحد سببا لنقصان شيء واحد و كماله وذلك محال فعلمنا ان النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن *

(ولقائل) ان يقول المحال هو ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء آخر سببا لنقصانه و كماله من وجه واحد في وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فاي محال يلزم منه *

(الدليل الثامن) قالوا النفس غنية في افعالها عن المحل وكل ما كان غنيا في فعله عن محل بحله فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن محل يحله فالنفس غنية عن المحل *

(اما بيان) ان النفس غنية في فعلها عن المحل فوجوه ثلاثة (الاول) انها تدرك نفسها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في ادراك ذاتها غنية عن الآلة *

(الثاني) انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة *

(الثالث) انها تدرك آلتها التي تدعي لها وليس بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن المحل لوجهين *

(احدهما) ان القوى النفسانية لما كانت جسمانية وكانت محتاجة في ذاتها الى محالها لاجرم تعذر عليها ادراك ذواتها وادراك ادراكاتها وادراك آلتها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية لتعذر عليها ذلك *

(وثانيهما) ان مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها ووجودها بذلك المحل كان الفعل صادرا عن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل مدخل في ذلك الفعل فيكون الفعل بمشاركة ذلك المحل وقد فرض انه ليس كذلك فظاهر ان النفس غنية عن المادة *

(ولقائل) ان يقول لم قلتم ان القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولادراكها لذاتها ولادراكها لآلتها وجب ان لا تكون جسمانية فاما قولكم ان القوى الحساسة لما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت جسمانية لتعذر عليها ذلك *

(فنقول) لم قلتم ان تلك القوى انما تعذر عليها هذه الادراكات لكونها

جسمانية وهل هذا الا من باب التمثيلات التي بينوا فسادها في المنطق *

(واما قولهم) ما لا يتوقف في اقتضائه لآثاره على المحل لا يتوقف في ذاته على المحل *

(فنقول) أليس ان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها الا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها باقتضاء ذلك الحكم استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستقلا باقتضاء حكم من الاحكام ان يكون مستغنيا في ذاته عن المحل *

(بل نقول) ان جميع الآثار الصادرة عن الاجسام ومباديها قوى واعراض ممدودة في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاء تلك الآثار لان محالها اجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل باقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الاحكام استغناؤها عن محالها فكذلك ها هنا *

(الدليل التاسع) قالوا القوى الجسمانية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوي بعد الضعف وعلة ذلك ظاهرة لان القوى الجسمانية بسبب مزاولة الافعال الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض الضعف لها (واما القوة) العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على القوي بعد الضعف فظهر انها غير مادية اصلا *

(فان قيل) القوة الخيالية جسمانية ثم انها تقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا اذا تخيلنا صورة شملة يمكننا ان نتخيل مع ذلك صورة الشمس والقمر والسماء وغيرها فبطل قولكم ان القوى الجسمانية لا تقوى على

على الافعال الضعيفة عند صدور الافعال القوية عنها *

(فنقول) انا اذا ادعينا ان الفعل الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف و هاهنا اذا تخيلنا الشمس والقمر فالمدرك قوي اما ربما لا يكون ادراكنا لهما قويا فلاجرم لا يمنع من تخيل الاشياء الضعيفة واما اذا قوى تخيلنا لهما بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الاشياء الحقيرة (واما القوة) العقلية فليست كذلك فانا اذا عقلنا الشيء العظيم امكننا في ذلك الوقت تعقل الشيء الحقير *

(ولقائل) ان يقول كما انا متى استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الاشياء الصغيرة كذلك متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم انقطعنا عن تعقل غيره (والدليل عليه) ان من استغرق في جلال الله جلت عظمته امتنع عليه في تلك الحالة ان يشتغل بسائر المعقولات *

(الدليل العاشر)وهو الذي عول عليه افلاطون وقرره بعض اهل التحقيق من المتأخرين انا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من الشراب وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور المحسوسة وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا تكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا انه ليس بين الصورة المحسوسة والمتخيلة فرق البتة ولولا ان تلك الصورة موجودة لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصوره يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا فان جملة ابداننا بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة *

(و ليس يمكن ان يقال) ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا و بعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا و لا آلة لنفوسنا ايضاً

في انفعالها والا لتألمنا بتفرقها و تقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فاذاً محل هذه الصورة شيء غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة *

(فان قيل) هذه الصور الخيالية لابدوان يكون لها امتداد في الجهات وذهاب في الاقطار والا لم تكن صوراً خيالية فاذا تخيلنا مربعا فلابدوان يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر والالم يكن مربعا وذلك انما يكون اذاكان له شكل ووضع مخصوص فاذاحل هذا الشكل في النفس فامان تصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى تصيرالنفس مربعة واماان لاتصير كذلك فان صارت مربعة مثلافهي غيرمجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فصورة المربع غيرموجودة فيها لانه لافرق بين ان يقال انها ليست مربعة وبين ان يقال صورة المربع غيرموجودة فيها فهذا الاشكال قوي جداولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني ان اظهره في كتابي هذا *

(وايضا) فاذا جاز ان تنطبع هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا بجسماني فلئن جاز انطباعها في الجسم الصغير اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ماليس بمشكل *

(ويمكن ان يجاب) عن هذا الاخير من وجهين (الاول) ان الهيولى مجردة في نفسها عندهم ثم انها تقبل المقادير والابعاد (الثاني) ان كل مقدارين ينطبق احدهما على الآخر فاما ان يتساويا اويتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لابدوان يقع الفضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما ينطبع فيه منه مايساويه وتبقى الفضلة خارجة واما اذا كان محل الصورة مجرداعن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحكم بكون الحال مساويا للمحل اومقاربا

له

له فظهر الفرق *

(الدليل الحادي عشر) وهو انا اذا حكمنا بان السواد يضاد البياض فقد برهنا على انه لابد من حصول السواد والبياض في الذهن والبداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام و الجسمانيات فاذاً المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانياً *

(فان قيل) التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فان حصلا فلا بد وان يتضادا *

(فنقول) انه من المحتمل ان يكون تضادهما انما يتحقق في بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذي يظهر عليه التضاد ان يكون جسما وعند ما لا يكون المحل جسما لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد *

(ولقائل ان يقول) الشك المذكور متوجه هاهنا ايضا — وهو ان النفس اذا تصورت الكرية فان وجدت الكرية فيها لزم ان تصير النفس كرة لانه لا فرق في المعقول بين ان يقال هذا الشئ كرة و بين ان يقال فيه صورة الكرة وكذلك القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة *

(وليس لاحد ان يقول) ان انطباع صورة الكرة في النفس كانطباعها في المرآة حين ما نشاهد الكرة في المرآة *

(لانا بينا) ان الاشياء التي شاهدناها في المرآة ليس ذلك لاجل انطباع صورها فيها *

(وليس لاحد ان يقول) انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة و البرودة فلا ينطبع السواد والبياض و الحرارة والبرودة في النفس بل تنطبع فيها صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان تكون النفس حارة باردة عند انطباع هذه الامور فيها *

(لانا نقول) هذه الامور التي سميتموها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد و البياض ام لا فان كانت لها حقيقة السواد والبياض فثال السواد والبياض وصور تهما ايضا سواد و بياض فقد انطبع في النفس سواد و بياض و حرارة و برودة واستدارة و استقامة فيجب ان تكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فتكون حينئذ جسما و ان لم يكن لصور(١) السواد و البياض والاستدارة والاستقامة و مثلها حقيقة السواد و البياض و الاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك — فهذا الشك لابد وان يحتال في حله ان فسر الادراك بالانطباع اواعتبر فيه الانطباع كيف كان و لولاه لكانت هاتان الحجتان قوتين جدا *

(الدليل الثاني عشر) لو كان محل الادراك قوة جسمانية لصح ان تقوم ببعض ذلك الجسم علم و بالبعض الآخر جهل فيكون الشخص الواحد عالما و جاهلا بشيء واحد في حالة واحدة *

(ولقائل ان يقول) الستم تقولون انه يمتنع ان يقوم بجزء من الفلك عرض يضاد العرض القائم بجزء آخر فقد عقلنا جسما يمتنع ان تقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك حتى انه وان كان جسمانيا الا انه متى قام باحد اجزائه علم استحال في ذلك الوقت ان يقوم بالجزء الآخر منه جهل *

(وايضا) فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فانه يستحيل ان يكون الانسان الواحد مشتهيا للشيء و نافرا عنه دفعة واحدة وان يكون حاكما على الشخص الواحد بانه عدو وبانه صديق دفعة واحدة

(١) تصور ١٢

مع ان القوة الشوقية و القوة الوهمية عند كم جسما نيتا ن (فهذه جملة) ماوجدناه من الادلة على اثبات تجرد النفس و لم يقنعنا شيء منها للشكوك المذكورة فمن قدر على حلها امكنه ان يحتج بها *

(والذى يعول عليه) فى اثبات هذا المطلوب هو ان كل عاقل يجد من نفسه انه هو الذى كان قبل ذلك فهويته اما ان تكون جسما واما ان تكون قائمة بالجسم و اما ان لا تكون جسما ولا قائمة بالجسم *

(والاول باطل) اما اولا فلان الانسان قد يكون عالما بهويته عند ذهوله من جملة اعضائه الظاهرة والباطنة (واما ثانيا) فلان الابعاض الجسمانية دائمة التحلل و التبدل لان الاسباب المحللة من الحرارة الخارجية و الداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لا يختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الاعضاء المركبة وهى مركبة من الاعضاء البسيطة مثل العظم واللحم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر فى الاستعداد للتحلل فاذا كانت الاجزاء كلها متساوية فى ذلك كانت نسبة المحللات الى كل واحد من تلك الاجزاء كنسبتها الى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الاجزاء اولى من عروضه للبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسما و ليست ايضا شيئا قائما بالجسم لان القائم بالجسم يجب ان يتبدل عند تبدل الجسم لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم ان لا يجد الانسان من نفسه انه هو الذى كان موجودا قبل ذلك ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا ان هوية الانسان ليست جسما و لا محتاجة الى الجسم فهى جوهر مجرد وذلك هو المطلوب *

(فان قيل) فما قولكم فى سائر الحيوانات (فنقول) انه لم يثبت عندنا انها

تعقل من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك حتى يلزم ان تكون نفوسها مجردة فالحاصل ان الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع الاعضاء يدل على ان تلك الهوية مغائرة لجميع الاعضاء واما الشعور بان هذه الهوية هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسنين واعوام فانه يدل على ان تلك الهوية غير محتاجة الى شيء من الاجسام والحيوانات قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه انها تعلم هويات انفسها ولم نعرف بالدليل انها تعرف من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك فلاجرم لم يلزم ان تكون نفوسها مجردة والله اعلم فهذا هو الذي يعول عليه في اثبات تجرد النفس •

(وايضاً) يمكن ان يحتج على هذا المطلوب بحجة اخرى وهي انا قد دللنا على ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان •

(فنقول) ذلك المدرك اما ان يكون جسما اوصفة قائمة بالجسم واما ان لا يكون جسما ولا قائما بالجسم والاول ظاهر الفساد لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركا و(الثاني) ايضا باطل لان تلك الصفة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن واما ان تكون قائمة ببعض اجزاء البدن دون بعض (والاول) باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن سامعا مبصرا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك فان اصابع الرجل لا تتخيل و لا تبصر بل اكثر الاعضاء لا تتخيل ولا تبصر ولا تسمع ولا تعقل (وباطل ايضا) ان يقال ان بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد ذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فاهم ولسنا نجد ذلك •

(و بهذا

(و بهذا ايضا) ظهر فساد قول من يقول لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء (لانا نقول) لو كان كذلك لكنا نجد من ابد انا موضعا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصراً عاقلا فاهما ولسنا نجد ذلك •

(وليس لاحد ان يقول) هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع اما عدم علمكم بذلك فلا يدل على عدمه (لانا نقول) انا قد دللنا على انا نحن السامعون المبصرون المتخيلون الفاهمون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزأ من البدن او كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات فحينئذ لم يكن حقيقيا ولا هويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات و لو كان كذلك ثم انا لا نعرف ذلك الشيء لكنا لا نعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت ان الموصوف بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات ليس جسما اصلا فهو جوهر مجرد وذلك هو المطلوب •

(واما المنكرون) لتجرد النفس فلهم ان يحتجوا بامور ثلاثة •

(الاول) انا نعلم بالضرورة ان المدرك لألم الضرب هو البشرة وان المدرك للذوق هو اللسان فاذاً هذه الادراكات جسمانية وقد دللتم على ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات شيء واحد فلما ثبت ان المدرك للملموسات والمذوقات شيء جسماني وجب ان يكون المدرك للمعقولات شيئا جسمانيا وذلك هو المطلوب •

(والثاني) انا اذا رأينا شخصا معينا ثم رايناه بعد ذلك فانا نعلم بالبداهة ان هذا الانسان هو الذى شاهدناه بالامس ولو اعتبر في هويته شيء وراء هذه البنية

المحسوسة لما امكننا ان نعلم ان هذا الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك اذ من المحتمل ان يكون قد فارقته تلك النفس وحصلت نفس اخرى (وهب) ان هذا الاحتمال مما يمكن اقامة الحجة على فساده لكن قبل الحجة يكون ذلك مجوزا لكنا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعلم ان الشيء الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون ذلك بل البهائم تدرك ذلك فانها متى احست بمن يعلفها سارعت في المدواليه وذلك لمعرفتها بان الذي ادركته الآن هو الذي اعطاها العلف قبل ذلك •

(الثالث) ان اكثر القائلين بالنفس اتفقوا على ان اشخاصها متحدة في النوع ثم من المعلوم ان القابل لاحد المثلين قابل للمثل الآخر فلو قدرنا حصول مزاجين وصار امستعدين لقبول النفس في آن واحد فلا يخلو اما ان تتصل بهما نفس واحدة وهو محال او نفسان لكن ليس اتصال احدى النفسين باحد البدنين اولى من العكس واما ان لا تتصل النفس بواحد منهما مع انه قد صار كل واحد منهما بدنا انسانيا حيا مدركا فيلزم ان لا يكون الانسان في انسانيته محتاجا الى تلك النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوأمين •

(والجواب عن الاول) ان نقول ان عنيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان ان محل تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وان عنيت به ان المدرك للالم والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا انه ليس الامر كذلك وكيف يقال ذلك ونحن نعلم بالضرورة ان المتألم هو الانسان لا ذلك الموضع والجائع هو الانسان لا المعدة والمبصر هو الانسان لا العين على ماسبق تقريره •

(والجواب)

(و الجواب عن الثانى) هو انه لو كان الانسان هو هذه النفس لما عرفنا ان الشخص الذى رأيناه ثانيا هو الذى رأيناه اولا (فنقول) ان هذا ايضا لازم على الذين يزعمون ان الانسان هو البنية المخصوصة (اما اولا) فلانه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى ان يخلق انسانا مثل زيد على شكله و تخطيطه وهيئته و مع هذا التجويز كيف يمكننا ان نجزم بان الذى شاهدناه ثانيا هو الذى شاهدناه اولا (واما ثانيا) فلانه ليس يمتنع ان تمتزج الاسطقسات على الوجه الذى امتزجت في بنية زيد حتى يتكون من امتزاجها شخص مثل شخص زيد (وهب) ان ذلك محال الان امتناع ذلك انما يظهر بحجة وقبل العلم بتلك الحجة يجب ان نكون شاكين في ان هذا المشاهد هو زيد ام لا (واما ثالثا) فلان الاجزاء البدنية التي لزيد دائمة التحلل والتبدل فكيف نعلم بان هذا المشاهد هو ذاك الذى شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل اجزائه الاصلية *

(بل نقول) انا اذا اشرنا الى زيد بانه زيد فالمشار اليه اما ان يكون هو النفس او البدن او مجموعهما فان كان هو النفس فاذا شاهدناه مرة اخرى فكيف نعلم ان المشاهد ثانيا هو المشاهد اولا مع تجويز ان تلك النفس ذهبت وجاءت نفس اخرى وان كان المشار اليه بانه زيد هو البدن فاما ان يكون هو مجموع اجزائه او جزأ معينا منه والاول باطل لعلمنا بانه قد يصير سمينا بعد ما كان هزيلا وهزيلا بعد ما كان سمينا وعلى هذا لاتكون جملة اجزائه اصلية وايضا فقد ازداد اليوم فيه اجزاء من الغذاء و نقصت عنه اجزاء كانت متصلة به (وهب) ان هذا محال لكن استحالته انما تعرف بالحجة فقبل الحجة وجب ان لا نقطع بان الذى شاهدناه الآن هو الذى

شاهده قبل *

(فان قيل) المشار اليه بانه زيد اجزاء مخصوصة في البدن باقية *

(فنقول) اما اولا فقد دللنا على انه ليس بعض اجزائه بان يكون في معرض التحلل اولى من البعض (واما ثانيا) فلان تلك الاجزاء مجهولة لاندري اين هي وكيف هي - وكيف يمكن ان يقال الاشارة الى زيد هي بعينها اشارة الى الاجزاء التي لاندري حالها وصفتها وان جاز ان يقال تلك الاجزاء مع انها غير محسوسة معلومة البقاء بالضرورة جاز ان يقال في النفس كذلك (واما ان قيل) المشار اليه بانه زيد هو مجموع النفس و البدن *

(فنقول) ان تجويز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضي تجويز التبدل في مجموعها فعلمنا ان الاشكال المذكور لازم على جميع المذاهب ولا يمكن ابطال مذهب معين به *

(والجواب عن الثالث) ان نقول انه اذا حدث مزاجان مستعدان دفعة واحدة فليس بان تتعلق احدى النفسين باحدهما اولى من ان تتعلق بالبدن الآخر واما ان تتعلقا بهما وهو محال او لا تتعلقا واحد منهما وحينئذ يفسد المزاج ولا يتكون الحيوان لانه لا يتكون بلانفس و اذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال *

﴿الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن﴾

(الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن)

(الشيء قد يكون) متعلقا بغيره تعلقا لو فارقه بطل مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها وقد يكون التعلق ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلق الاجسام بامكنتها التي تسهل حركتها عنها و تعلق النفوس بابدانها ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثاني *

(اما

(اما انه ليس) كالقسم الاول فلما قد عرفت انها مجردة الذات غنية عما يحل فيها واما انه ليس كالقسم الثانى فلانه كان يجب ان تتمكن الانسان من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى آلة اخرى ٭

(وظاهر) ايضا ان النفس تحب هذا البدن وتكره مفارقته و لا تملّه مع طول الصحبة ولما بطل القسمان ثبت ان تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا بالمعشوق حتى انه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعد الان تتعلق به النفس وكتعلق الصانع بالآلات التى يحتاج اليها في افعاله المختلفة ولو ثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع وجب ان يكون كلها في مبادى خلقتها خالية عن كل الصفات الفاضلة و الردية و اذا كان كذلك فمن الواجب ان تعطى النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات ومن الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة وان يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص والا لاجتمعت الادراكات كلها على النفس وحينئذ تختلط البعض بالبعض و لم يحصل منها لها شيء على سبيل الكمال والتمام و لما اختلفت الآلات لا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام و اذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فقويت على السماع التام وكذلك القول في سائر الافعال بسائر القوى ٭

(فظهر عما قلنا) ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو اقوى من تعلق العاشق بالمعشوق ٭

﴿ الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالماهية ام لا ﴾

(زعم الشيخ) ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة و صاحب المعتبر انكر اتحادها

في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل بانه لم يجد على تصحيح مطلوبه حجة برهانية ونحن نذكر اقصى ما يمكن ان يقال فيه *

(اما من ادعى) اتحادها في النوع فله ان يحتج في ذلك بامور (الاول) ان النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوسا بشرية فلو انفصل بعضها عن البعض بامر مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية لزم كونها مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لكانت جسمانية وذلك محال (الثاني) انا لما تصفحنا اصناف النفوس البشرية وجدناها منحصرة في نوعين الادراك والتحريك والادراك منه كلي ومنه جزئي ووجدنا النفوس متساوية في صدق هذه الصفات عليها فان الناس وان اختلفوا في الذكاء والبلادة الا انهم باسرهم مشتركون في الاوليات اعني انك اذا نبهتهم على ذلك فانهم يتنبهون مثلا المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك (الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية) فانه لا بد وان يعرف ذلك ولو بعد حين واذا ذكرت له حقيقة الدائرة وانه شكل من شأنه كذا فانه لا بد وان يتصور ذلك وان كان بعد ضرب الامثال و اتعاب الخاطر ومتى عرف ذلك امكنه ان يعرف الشكل الاول من اقليدس و هكذا الكلام في جميع دقائق العلوم فصح ان الناس كلهم مشتركون في صحة العلم بالمعلومات و ايضا فهم مشتركون في صحة التخلق بكل الاخلاق فان الغضوب اذا تكلف الصبر مرات فانه يقل غضبه وكذلك القول في جميع الاخلاق *

(واذا ثبت ذلك فنقول) كون النفس قابلة للعلوم لازم من لوازم النفس فيكون دائما بدوام النفس فاذا علمنا ان النفس البليدة يمكنها ان تتصور ماهية في حال من الاحوال عرفنا ان امكان حصول ذلك التصور حاصل لتلك

النفس دائما واذا كان كذلك علمنا ان البليد لماتعذر عليه ادراك تلك الماهية فليس ذلك لان جوهر نفسه لايقبل ادراك تلك الماهية بل ذلك التعذر لابد وان يكون لامور خارجة عن ذاته فثبت ان النفوس كلها متساوية فى صحة ادراك الماهيات وقد ثبت ان تصور الماهية وتصور لازمها علة للحكم بثبوت ذلك اللازم لها واذا كانت النفوس كلها متساوية فى صحة ادراك الماهيات وادراك الماهيات علة للعلم بحكم الذهن بثبوت بعضها للبعض وسلب بعضها عن البعض فاذاً النفوس مشتركة في قبول علة هذه الاحكام فتكون مشتركة في صحة هذه الاحكام فثبت ان النفوس مشتركة فى جواهرها في صحة الادراكات وبهذا الطريق يظهر انها مشتركة فى التحريك لان الغضوب اذا تعود الحلم فلابد وان يصير حليما وان كان بعد حين *

(واذا ثبت) ان النفوس متساوية فى صحة اتصافها بالافعال الادراكية والتحريكية (فنقول) وجب ان يكون متساوية قطعا لانا لانعقل من صفات النفوس الا كونها مدركة ومتحركة بالارادة وقد بينا تساويها فيهما فهى اذاً متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها فى صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شيئين لانا اذا ابصرنا سوادين متماثلين فيجوز ان يكون احدهما مخالفا للآخر في صفة غير معقولة عندنا وذلك يؤدى الى الحكم بالقدح في تماثل المتماثلات *

(الثالث) انا قد دللنا في باب العلم ان كل ماهية مجردة فانها لابد وان تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفسنا ماهية مجردة فهى عاقلة بحقيقة ذاتها ثم انا لانعقل من انفسنا الا ماهية قوية على الادراك والتحريك فاذاً ماهية نفسى هذا القدر وهو مشترك بين نفسى وبين سائر النفوس بالادلة المذكورة فى بيان

ان الوجود مشترك فاذاً تمام ماهية نفسي مقولة على سائر النفوس ثم يمتنع ان يكون لهذا المشترك فصل مقوم في غيري محتاج الى فصل يميزني عن غيري فلا يحتاج في غيري ايضا الى فصل مميز اذ الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة وغنية معا فثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع فهذا ما يمكن ان يتكلف لاثبات اتحاد النفوس البشرية في النوع وهي ضعيفة *

(اما الحجة الاولى) فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه النفوس وان كانت مختلفة في النوع فهي غير مشتركة في الجنس اصلا فلا يلزم من اختلافها في النوع كونها مركبة *

(وقولهم) انها مشتركة في كونها نفوساً انسانية وذلك وصف ذاتي (فجوابه) ان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للابدان الانسانية لكن من الجائز ان تكون كل هذه الامور لازمة لجوهر النفوس ولا تكون مقومة لها وعلى هذا التقدير النفوس تكون مختلفة في تمام ماهياتها فتكون مشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب - ثم وان سلمنا ان هذه الاوصاف ذاتية فلم لا يجوز ان تكون النفس مركبة في ماهياتها مع انها لا تكون جسمانية مثل ان السواد والبياض عند رجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل واحد منهما مركبا تركيبا جسمانيا فكذلك هاهنا بل هاهنا ما هو اقوى من ذلك وهو ان عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم قول الجنس فتكون النفس مركبة عندهم تركيبا غير جسماني فكيف يمكنهم انكار ذلك *

(واما الحجة الثانية) فهي استقرائية ضعيفة من وجهين (احدهما) انه لا يمكننا ان

ان نحكم على كل انسان بكونه قابلا لجميع التصورات (وثانيهما) انه لا يمكننا ان نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة بأنها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن *

(واما الحجة الثالثة) فهي تقتضي ان يكون نوع جميع المفارقات نوعا واحدا وذلك مما لا سبيل اليه *

(واما من ادعى) اختلاف النفوس بالنوع فقد احتج بانا نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والغضوب والخمول فهذا الاختلاف اما ان يكون لاختلاف النفوس في جواهرها اولا ختلاف الآلات البدنية مثل ان يقال الذى مزاجه اكثر حرارة كان اكثر غضبا واذكى فهما والذى مزاجه بارد كان بالعكس *

(والقسم الثاني) باطل من وجهين (الاول) انا نجد شخصين متساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية ويختلفان في الاخلاق وكذلك نجد شخصين متساويين في الاخلاق مختلفين في المزاج وفي التاديبات الخارجية وذلك يبطل هذا القسم — اما ان المتساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية قد يختلفان في الاخلاق فهو انا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة ثم يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وليس ذلك ايضاً للتعلم من المعلم ومشاهدة ذلك من الابوين فربما اتفق اجتماع الاسباب الخارجية كلها للعفة ويكون الانسان بجبلته ميالا الى الفجور وربما يكون بالعكس وربما كان الابوان في غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف والصمود وكذا القول في سائر الاخلاق فعلمنا ان ذلك ليس الا لاختلاف جواهر النفوس *

(واما ان المختلفين) فى المزاج قد يتساويان فى هـذه الامور فهو انا نرى الذكاء والفطنة فى حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه بل الواحـد قديسخن مزاجه جدا ثم يبرد ذلك وهو على خلقه النفسانى وعزيزته الاولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلفت اخلاقه *

(الثانى) ان النفس التى تبلغ قوتها الى حيث تكون قوية على التصرف فى هيولى هذا العالم من قلب الماء نارا والارض هواء والعصى ثعبانا معلوم ان ذلك ليس لقوة مزاجه فبطل هذا القسم — والشيخ اعترف بذلك حيث قال ان المزاج المستعد لقبول النفس الذى لا يتفق وجوده الا نادرا يبطل هذا القسم (فثبت) ان اختلاف النفوس فى هذه الاحوال ليس الا لاختلاف جواهرها فهذا احسن ما عول عليه صاحب المعتبر وهو بالحقيقة ليس من البراهين بل هو من باب الاقناعيات الضعيفة *

(ثم انا) اذا سلمنا اختلاف احوال النفوس فهل الحق ان نفس كل انسان مخالفة بالنوع لنفس الانسان الآخر او يجوز ان توجد نفوس متساوية فى الماهية فذلك مما لم يدل دليل على احد طرفى النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوى النفسين بتساويهما فى جملة الافعال فانك قد عرفت ان الاستدلال بتساوى اللوازم على تساوى الملزومات باطل *

﴿ الفصل الرابع فى انه يجب ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس على حدة ﴾ (الفصل الرابع فى انه يجب ان يكون لكل نفس بدن)

(اعلم ان الاقسام) الممكنة فى ذلك ثلاثة فانه اما ان يجب ان تتكثر النفوس حيث تكثر الابدان واما ان تتكثر النفوس عند وحدة البدن واما ان تتكثر الابدان عند وحدة النفس والقسم الاول هو الحق والقسمان الآخران لابد من

من ابطالها *

(فنقول) اما انه يستحيل ان تتعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بان الانسان ليس هو الا هذه النفس وكل انسان فانه يجد ذاته ذاتا واحدة لا ذاتين فاذاً ليس فيه الا نفس واحدة *

(وذكر بعضهم) ان نفس زيد اذا فارقت بدنه ثم وجد مزاج آخر مثل مزاج زيد أو قريب من المثلية وتعلقت نفس اخرى به فان نفس زيد تتعلق بهذا البدن قليل تعلق لما بين هذا البدن وبين البدن الاول من المشابهة (واما انه) يستحيل ان تتعلق النفس الواحدة بالابدان الكثيرة فلانه يلزم ان يكون معلوم احدهما معلوما للآخر ومجهول احدهما مجهولا للآخر ومعلوم انه ليس كذلك وهذا يدل على ان كل انسانين يعلم احدهما مالا يعلمه الآخر فان نفسيهما متغائرتان *

(اما لو قال قائل) لم لا يجوز وجود انسانين تتعلق ببدنيهما نفس واحدة ويكون كلما علمه احدهما علمه الآخر لا محالة وما يجهله احدهما يكون مجهولا للآخر فهذه الحجة لا تبطل ذلك *

﴿ الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية ﴾

(ذهب) قوم من القدماء الى قدم النفس واحتجوا بثلاثة امور (اولها) ان كل مايحدث فلا بد له من مادة تكون سببا لان يصير اولى بالوجود بعدما كان اولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية و التالي باطل فالمقدم مثله (وثانيها) ان النفوس لوكانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان الماضية وهي غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير

متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذاً النفوس الموجودة الآن متناهية فاذاً ليس حدوث الابدان علة لان تحدث النفوس فاذاً صدور النفوس عن علتها الا يتوقف على حدوث حادث فهي اذاً قديمة (وثالثها) انها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية لما ثبت ان كل كائن فاسد لكنها ابدية فهي ازلية *

(ثم ان القائلين) بتقدم النفوس اختلفوا فمنهم من يحيل تعطلها وعدم تعلقها ببدن الا انها كانت منتقلة من بدن الى بدن ومنهم من جوز كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم انها تصير متعلقة ببدن (والاولون) هم القائلون بالتناسخ فمنهم من لا يجوز الانتقال الا الى نوعه فلا تتعلق النفس الانسانية الا ببدن الانسان ومنهم من يجوز انتقال النفس الانسانية الى سائر الابدان الحيوانية — ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد ومنهم من لا يوجب ذلك بل النفوس اذا انتهت الى غاياتها في الكمال لم تعد الى الابدان فتبتدئ النفس الواحدة من اضعف الابدان كصورة الدودة والذبابة ولا تزال تنتقل الى الاقوى فالاقوى الى ان تصل الى الغاية القصوى في السعادة فتترك البدن حينئذ واما ان تنتهي الى غاية الشقاوة فتكون قد عادت القهقرى ثم انها لا تزال تتردد الى ان تصل الى اقصى غايات كمالها *

(واما ارسطو) ومتبعوه فقد اتفقوا على حدوث النفس الانسانية ودليلهم في ذلك ان النفوس لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق بالبدن اولا تتكثر فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك ظاهر البطلان

وان

و ان تكثرت عند التعلق (١) فيكون الشيء الذى ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة وذلك محال — واما ان كانت قبل البدن متكثرة فلابد وان تمتاز كل واحدة منها عن الاخرى اما بالماهية اولوازمها اوعوارضها والاول والثانى محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع (٢) فتساوى جميع افرادها فى جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بهما واما العوارض فحدوثها انما يكون بسبب المادة ومادة النفس هى البدن فقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان تكون هنالك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن على نعت الاتحاد و نعت الكثرة فاذاً يمتنع وجود النفس قبل البدن *

(والاعتراض) على هذه الحجة من وجوه (الاول) لم لا يجوز ان يقال انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت *

(و ليس لقائل) ان يقول كل ما كان واحداً وكان مع ذلك قابلا للانقسام كانت وحدته وحدة اتصالية فكان جسما *

(لانا نقول) مسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام اما ليس يسلم ان كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها *

(الثانى) سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم انه لابد وان تختص كل واحدة منها بصفة مميزة لانه لو كان التميز حاصلا لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضاً متميزا عن غيره واما ان يكون تميزه عن غيره لانه تميز عن غيره فيلزم الدور اوبشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص به شيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن

(١) وفى نسخة فالشيء غير الجسم وغير الجسمانى يتجزأ الى الاجزاء والابعاض وهو محال ١٢ (٢) بالماهية ١٢

غيره باختصاصه بشئ لزم الدور *

(الثالث) سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه ما بينا من اختلاف النفوس بالنوع *

(الرابع) سلمنا انها لا تتميز بشئ من المقومات فلم لا يجوز ان تتميز بشئ من العوارض لقولكم العوارض بسبب المادة و مادة النفس هى البدن وقبل البدن لا بدن *

(فنقول) لم لا يجوز ان تكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن بدن آخر لا الى النهاية ولا تنقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذاً الحجة المذكورة في حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ *

(ثم ان الحكماء) بنوا ابطال التناسخ على حدوث الارواح فانهم قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس (واذا ثبت) حدوث النفوس فلا بد ان يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فاذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت ان حدوث البدن سبب لان تحدث عن المبادي المفارقة نفس اخرى فحينئذ يلزم اجتماع النفسين في بدن واحد وذلك باطل — فهذه حجتهم في ابطال التناسخ وهي مبنية على القول بحدوث الانفس و حدوث الانفس كما بينا مبني على القول بابطال التناسخ فكان ذلك دورا *

(ثم ان صاحب المعتبر) لما ذكر هذا السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم *

(الخامس) سلمنا ان النفس المتعلقة ببدن ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن آخر

لكن لم لا يجوز ان تكون قبل ذلك موصوفة بعارض باعتباره كانت متميزة عن سائر النفوس ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا الى اول *

(السادس) المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تميزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم تكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان فحينئذ لا يكون فيها شيء من العوارض الا مجرد انها كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة *

(وليس لاحد ان يقول) ما قاله الشيخ في الجواب عن ذلك من انها وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل منها شعور ابهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى *

(لانا نقول) شعور النفس بذاتها هو نفس ذاتها على ما ثبت في باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا فان كفى هذا القدر قبل التعلق في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان *

(وليس لاحد ان يقول) ان شعورها بنفسها هو عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان (وذلك لان) الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لادراكه لذاته وادراكه لآلة ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة — وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت انه ليس ادراكه لذاته بسبب البدن واذا كان كذلك فجوزوا حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلك *

(والجواب) عن قولهم — لم لا يجوز ان تكون واحدة قبل البدن ثم تصير

كثيرة بعد ذلك *

(فنقول) لان كل ما انقسم وجب ان يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة ان الشيء مع غيره ليس كهو لا مع غيره فتلك المخالفة ان كانت بالماهية او لوازمها وجب ان يكون كل واحد من الاجزاء مخالفا للآخر في الماهية فتكون تلك الاجزاء قد كانت متميزة ابدا وكانت موجودة قبل التعلق بالبدن فهذه الامور المتعلقة الآن بالابدان كانت متميزة قبل التعلق بها وان كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلابد وان يكون الجزء اصغر مقدارا من الكل لانه لو لم يكن كذلك لم يكن احدهما بان يكون جزء اللآخر اولى من العكس فثبت ان كل واحد قابل للانقسام فلابد وان يكون ذا مقدار *

(ثم نقول) ان سلمنا ان المجرد يمكن ان ينقسم بعد وحدته لكن تعينات تلك الاجزاء انما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالابدان فيكون تعين كل واحد من تلك الاجزاء بعد التعلق بالبدن فتكون كل واحدة من النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب *

(وقولهم) لم قلتم ان الامتياز لا يوجد الا عند الاختصاص بوصف *

(فنقول) سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة *

(وقولهم) لم قلتم انه لا يجوز ان تكون النفوس متمائزة بالصفات المقومة *

(فنقول) هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبداهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا نعلم بالضرورة انه ليس يجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد في كل نوع من انواع النفوس شخصان فقد تمت الحجة *

(وقولهم) هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ (فنقول) ليس الامر كذلك

لانا

لانا اذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا ان تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لان كل ما شخصيته معلولة لماهيته كان نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا ان شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي اذاً لعلة خارجية وقد عرفت ان تلك العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذاً تعين النفس لابد وان يكون لاجل التعلق ببدن معين فتكون لامحالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل ذلك البدن - وبهذا يظهر ان كل ما نوعه يكون مقولا على اشخاص كثيرة بالفعل فانه لابد وان يكون محدثا فظهر من هذا انه متى لم تكن النفوس متحدة بالنوع فانه يلزم حدوثها وانه لا يحتاج في ذلك الى ابطال القول بالتناسخ (فثبت) ان هذه الحجة غير مبنية على ابطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على ابطال التناسخ على القول بالحدوث بيان دوري *

(وقولهم) لم لا يجوز ان يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض كل واحد منها مسبوق بغيره لا الى اول *

(فنقول) لان تميز النفس المعينة عن غيرها حكم معين فلابد له من علة معينة وتلك العلة لا يمكن ان تكون حالة فيها لان حلولها فيها متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور فاذاً تلك العلة هي امور عائدة الى القابل وذلك هو الذي قلنا من ان التميز انما يكون بسبب القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز *

(واما المعارضة) فالجواب عنها ان النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعين كل واحدة من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وقد بينا ان شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز *

(والحاصل) ان الامتياز لابد وان يحصل اولا بسبب آخر حتى يحصل لكل واحد من تلك الاشياء شعور بذاته الخاصة وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالابدان فاما النفوس التي قبل الابدان لو تميزت لكان لها مميز آخر سوى الشعور حتى يترتب عليه الشعور وقد دللنا على انه ليس هناك مميز فلاجرم استحال حصول التميز وظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يتمحل في تقرير هذه الطريقة *

(الحجة الثانية) على الحدوث ذكرها صاحب المعتبر فقال لو كانت النفوس موجودة قبل الابدان لكانت اما متعلقة بابدان اخر وباطل ان تكون متعلقة بابدان اخر لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بالدليل الذى ذكره المتكلمون من ان نفسنا لو كانت في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئا من تلك الاحوال الماضية ونتذكر انا كنا في بدن آخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر علمنا انا ماكنا موجودين في بدن آخر وباطل ان لاتكون متعلقة ببدن لانها حينئذ تكون معطلة و لاتعطل في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة جدا *

(واما ما احتج به) اصحاب القدم من ان النفوس لو كانت حادثة كانت مادية *
(فنقول) ان عنيتم بكونها مادية ان حدوثها يكون متوقفا على حدوث البدن فالامر كذلك وان عنيتم به انها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم انه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب ان تكون منطبعة في البدن
(وقولهم) لو كانت حادثة لكان قد اجتمع الآن نفوس غير متناهية بالعدد
(فنقول) الامر كذلك واستدلالهم على تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان قد سبق الجواب عنه في باب تناهي الابعاد (وقولهم) لو لم تكن ازلية لم تكن

ابدية

ابدية قضية لا حجة على تصحيحها فلا يجب قبولها وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السادس في ابطال التناسخ ﴾

(قد ذكرنا) في اثناء الفصل المتقدم اكثر الادلة المذكورة ولكنا نذكرها الآن على ترتيب اقرب الى الافهام *

(فنقول) الذي قد وجدناه فيه ادلة ثلاثة (الاول) لما ثبت حدوث النفوس والمعلولات المحدثة لا بد وان تنتهي الى علل قديمة ولا بد وان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفا على حدوث استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذاً حدوث النفوس عن عللها القديمة متوقف على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها فاذاً حدوث المزاج المستعد علة لان تفيض عن العلل الاوائل نفس ناطقة فاذا حدث البدن وقدرنا ان النفس تتعلق به على سبيل التناسخ فلا بد وان تحدث نفس اخرى على ما بيناه فيلزم ان يكون للبدن نفسان وذلك باطل على ما مضى *

(وليس يمكن ان يقال) ان النفس التناسخية تمنع من حدوث النفس الاخرى (اذ ليس) احداهما بالمنع اولى من الاخرى *

(فان قيل) لم لا يجوز ان تكون النفس المفارقة لما لها من الكمال اولى بالتعلق بالبدن من النفس الحادثة *

(فنقول) لان ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضاً بعد تمام المقتضي وان لم تقتض التعلق به والمقتضي لذلك التعلق هو ذلك الكمال فهو محال لانه ما لم يكمل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يكمل *

(الثاني) النفس اذا فارقت البدن فاما ان يصح ان تبقى مجردة حينا من الاحيان بعد ذلك اولا يصح فان صح ذلك مع انه يصح تعلقها ببدن آخر على وجه

التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا تعطل في الطبيعة وان لم يصح ذلك لزم ان يكون عددالهالكين مساويا لعدد الكائنين حتى انه متى فسد بدن وفارقته نفسه ففى تلك الحالة يتكون بدن آخر لتتعلق به تلك النفس وليس الامر كذلك *

(قال صاحب المعتبر) ان الزم ملزم وجوب ان يكون عدد الهالكين على حسب عدد الكائنين فكيف يدفع ذلك *

(فنقول) دفعناه بان نفرض الكلام في الطوفانات العامة التى عندها ينقطع النسل ولا يبقى الا القليل بحيث يعلم ان عددالهالكين اكثر من عدد الكائنين *

(الثالث) ما ذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت قبل ذلك في بدن آخر لكانت تذكر الآن انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لانه قد ثبت ان جوهرها هو محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف احوال البدن فان النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن وكان يجب ان تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى تتذكر في هذا البدن كيفية احوالها في ذلك البدن فلما لم تتذكر شيئا من ذلك علمنا انها ما كانت موجودة في بدن آخر *

﴿ الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن ﴾

(احتج) الشيخ عليه بان قال قد ثبت ان النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود اولا حدهما تقدم على الآخر — فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية اولا في الماهية (والاول) باطل والا لكانت النفس و البدن مضافين لكنهما جوهر ان هذا خلف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان تكون لاحدهما حاجة في ذلك الوجود الى

الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدم تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر واما ان كانت لاحدهما حاجة في الوجود الى الآخر فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون ذاتيا اوزمانيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة قبل البدن (واما الثاني) فباطل ايضاً لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو عدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في ايجابها فلا تكون العلة علة بل جزءا من العلة هذا خلف فاذاً لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس (والتالى) باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج اوسوء تركيب او تفرق اتصال فبطل ان تكون النفس علة للبدن *

(وباطل) ايضاً ان يكون البدن علة للنفس لان العلل كما عرفت اربع ومحال ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته اولامر زائد على جسميته (والاول) باطل والا لكان كل جسم كذلك (والثاني) باطل لوجهين (اما اولا) فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الحيز والوضع *

(واما ثانيا) فلان الصور المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى (ومحال) ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة (ومحال) ان يكون البدن علة صورية للنفس او غائية لها فان الامر اولى بان يكون بالعكس فاذاً ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الآخر *

(فان قيل) الستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس *

(فنقول) انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلابد وان يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشيء استحال ان يكون عدم ذلك الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان كان ذلك الشرط مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لا جرم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث *

﴿ الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال ﴾

(الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال)

(و ذلك) لوجهين (الاول) النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب فللنفس سبب والسبب مادام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال انعدام المسبب فلو قدرنا بقاء السبب مع انعدام المسبب فلا يخلو اما ان يكون لاجل حضور مانع اولا لحضور مانع فان كان لحضور مانع فحينئذ السبب انما تتم سببيته عند عدم ذلك المانع فعند وجود المانع لم يوجد السبب بتمامه بل يكون ذلك الموجود احد اجزاء السبب (وان كان) عدم المسبب لا لاجل مانع كان وجود السبب بالنسبة الى ذلك المسبب كعدمه بالنسبة اليه فيكون صدور ذلك المسبب عن ذلك السبب بالامكان فلا يكون السبب سببا هذا خلف فظاهر ان السبب مادام سببا فانه يستحيل ان ينعدم المسبب فان النفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها والاسباب اربعة ويستحيل

ان يكون عدمها لانعدام السبب الفاعلي لانا سنبين ان السبب الفاعلي لهاجوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام في النفس (ومحال) ان يكون لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست في جوهرها بمادية (ومحال) ان يكون لانعدام السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل (ومحال) ايضاً ان يكون لانعدام السبب التمامي لهذا الوجه فيمتنع عدم النفس مطلقا ٭

(واما الصور) والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلية المادية لان حدوثها لاجل امزجة مختلفة تفيد استعدادات مختلفة وقد بينا ان الامر هاهنا ليس كذلك ٭

(الوجه الثاني) ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود(١) والالكان ممتنعا والممتنع لا يوجد فاذا المتجدد غير متجدد هذا خلف (واعني) بهذا الامكان الاستعداد التام على ماعرفته وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لانه حكم اضافي غير مستقل بنفسه بل لا بدله من محل ولا بد ان يكون ذلك المحل موجوداً عند تجدد ذلك الشيء لان الذي يوجد فيه امكان الشيء هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده ٭

(واذا ثبت ذلك فنقول) النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذاً ذلك الشيء مادة النفس فتكون للنفس مادة فننقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وان انقطع

(١) التجدد ١٢

التسلسل فذلك الشيء مما لا يصح عليه العدم وهو جزء النفس وجزء النفس لا يصح ان ينافى مقارنة الصور العقلية ولا يكون ايضا ذا وضع وحيز والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذى ثبت بقاءه مجردا عن الوضع قابلا للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليها العدم ٭

(فان قيل) اليس لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز ان تحصل في تلك المادة قوة فسادها ٭

(فنقول) الفرق ظاهر لان الذى حصل فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذى توجد فيه قوة فساده لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين ٭

﴿الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة﴾

(من الظاهر) انه لا يجوز ان تكون علة النفوس هى الجسم والا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز ايضا ان يكون جسمانيا لان ذلك الجسماني اما ان يكون محتاجا الى الجسم فى ذاته او في مؤثرته اعني ان الحاجة الى الجسم اما ان تكون فى الوجود او في الايجاد ٭

(ومحال) ان تكون فى الوجود لثلاثة اوجه (اما اولا) فلان الصور الجسمانية لو فعلت لكان فعلها بمشاركة القابل و القابل الذى هو الجسم يمتنع ان يكون جزءا من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه ٭

(واما ثانيا) فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع ويمتنع حصول الوضع فيما لا وضع له ٭

(واما

(واما ثالثا) فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف من المجرد فاذاً المؤثر في وجود النفس يمتنع ان يكون محتاجا في وجوده الى الجسم ويمتنع ان يكون في موجديته محتاجا الى وجود الجسم و ذلك لان الذى يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذى يفعل فملا يمكن ان يكون لذلك الجسم الذى هو الآلة وضع ونسبة الى ذلك الفعل بالقرب والبعد فانه لا يخلو اما ان يكون تأثيرا لعلة يتوقف على ما يكون قريبا من ذلك الجسم اولا يتوقف على ذلك فان لم يتوقف وجب ان يكون تأثيره فى القريب من ذلك الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير اصلا وان كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب و البعد فلا يكون مجردا روحانيا فاذاً كل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع فينعكس انعكاس النقيض — ان كل مالا يكون ذا وضع امتنع ان يفعل بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذاً لا يمكن ان تفعل بواسطة الجسم فاذاً فاعل النفس غني فى ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد فى ذاته وفى علائق ذاته عن المادة وهو المسمى بالعقل الفعال ووجه تسميته بالعقل ان كل مجرد عن المادة يجب ان يكون عاقلا لذاته و ثبت ان عقله لذاته ليس لاجل حضور صورة اخرى مساوية له بل لنفس حضوره عند ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول ووجه تسميته بالفعال لانه الموجد لانفسنا و المؤثر فيها (واما بيان) ان ذلك ليس بواجب الوجود فهو مبني على ان الشيء الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون المؤثر فى نفس الولد نفس الوالدين *

(فنقول) الذي قد مناه كاف في ابطال ذلك ولكن الشيخ قد خص ذلك في المباحثات بوجه آخر *

(وهو انه قال قد بينا) ان النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس فلا يخلو اما ان تكون العلة نفسا واحدة او اكثر من واحدة فان كانت نفسا واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة ومحال ان تكون معينة لان النفوس البشرية متحدة في النوع فليس احدى النفسين بالتأثير اولى من الاخرى — ومحال ان تكون غير معينة لان المعين يستدعي علة معينة فان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بوجود شيء متى فرض عدمه فانه يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء معينا في وجوده واما ان كانت النفس معلولة لاكثر من نفس واحدة فهو باطل لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة لكن ذلك محال لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير فان المجموع الذي قبل زماننا اقل من المجموع الذي في زماننا وذلك الاقل كان مؤثرا فاذاً بعض آحاد المجموع الذي في زماننا كاف في التأثير فيستحيل ان يكون المجموع مؤثرا لما عرفت انه لا تجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان فاذاً لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض آحادها دون البعض فاذاً يمتنع استنادها الى شيء من ذلك وهو المطلوب (وهذه الحجة) ما بها بأس لو ثبت اتحاد النفوس في الماهية *

﴿ الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس ﴾

(الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس)

(اعلم) انا قد بينا ان نفس الانسان هي ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم ببداهة عقله ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة *

(وبالجملة

(و بالجلة) فعلم الانسان بوجوده ووحدته علم بديهي جلي فكيف يكون ذلك مطلوبا بالبرهان بل المطلوب بالبحث والنظر فى كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية احوالها من الحدوث والقدم ولكن القدماء لما فرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملتها شيئا هو كالاصل والمبدأ وان سائر القوى كالتوابع والفروع (فلنذكر) المذاهب المقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فرقة *

(فذهب بعضهم) الى ان النفس واحدة وهم على قسمين (فمنهم) من قال النفس تفعل كل الا فاعيل بذاتها لكن بواسطة الآلات المختلفة و هذا هو الحق عندنا على ما مضى *

(و منهم) من قال النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ *

(و منهم) من قال النفس ليست واحدة و لكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية *

(واما المكثرون) للنفس فقد احتجوا بان قالوا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها امور متغائرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحدة منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغناء كل واحدة منها عن الاخرى ثم رأيناها مجتمعة فى الانسان علمنا انها نفوس متغائرة متعلقة ببدن واحد *

(واما الموحدون) فقد احتجوا على ذلك بان قالو اقدد للناعل ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل قوة فهي من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوانية عن المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما تأثرها تان عنه *

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة — اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا او غضبنا — واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى التفكر اختل الحس او الى الحس اختل الغضب او الشهوة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها لا متنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن له اتصال بالقوة الاخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحدمنها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل بينها هذه الممانعة والمعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطلان بما مضى في الفصول السابقة فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع القوى شيئا لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو النفس *

(فان قيل) لو كانت هويتك هي النفس لكنت تعرف النفس دائما وليس كذلك فانك لا تعرف النفس الا ببرهان *

(فنقول) المجهول هو تسمية هويتك بالنفس واما الماهية المسماة بالنفس فهي معلومة لك ابدا لان النفس هي الذات المستعملة للآلات البدنية في اصناف الادراكات والتحريكات وذلك معلوم من غير حاجة الى البرهان هذا حاصل كلام الشيخ *

(واقائل

﴿ و لقائل ان يقول ﴾ ما المعنى بكون النفس رباطا لهذه القوى فان عنيت به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون البعض معاونا للبعض على ما فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها آلة خاصة كانت كل واحدة منها منفصلة عن القوة الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله اليس ان العقل الفعال مبدأ لوجود جميع القوى في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدء واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض البعض عن فعله او يعينه على ذلك وان عنيت به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة لها فهذا يحتمل وجهين *

﴿ الاول ﴾ ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات و تشتهى المشتهيات وتكون ذاتها محلا لهذه القوى ومبدء لهذه الافعال فاذا ابصرت اشتهت اوغضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول ببطلان القوى التي اثبتها الشيخ في بعض الاعضاء المخصوصة فان النفس اذا كانت هى الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات القوة الباصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة فى الروح التي في العصب الصماخي *

﴿ وبالجملة ﴾ فالانسان انما ابصر و سمع بابصار وسماع قائمين به لا بابصار و سماع قائمين بغيره *

﴿ والثاني ﴾ ان يقال نعني بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا احست بالمحسوس الجزءي استعدت النفس لان تدرك ذلك على وجه كلي مثلا اذا ادركت القوة الباصرة صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا و هيئة كذا وكل ذلك

لايخرجه عن الكلية فانك قدعرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية فانه لايصير بذلك جزئيا *

(وبالجملة) فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان تدرك ذلك الجزئى على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك الطلب يصير جزئيا لتخصص القابل وذلك الطلب الجزئى هو الشهوة فهكذا يجب ان يتصور كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ *

(واما حجة المكثرين للنفس) فهي ضعيفة جدا لانا لسنا نقول القوى على الادراكات العقلية بعينها القوى على الادراكات الحسية بل نقول هي قوى مختلفة لكن محلها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات اجسام ابدانها ان يكون في الانسان كذلك بل هي تستدعي محلا فاما تعين ذلك المحل فهو موقوف على البرهان وايضا لو قلنا بان القوة على الادراك والتحريك واحدة لم يلزم ان يكون في جميع المواضع كذلك فانه ليس يمتنع ان توجد قوة واحدة متعلقة بانواع كثيرة ثم توجد على كل واحد من تلك الانواع قوة على حدة وتكون القوة القوية على كلها مخالفة بالماهية للقوة القوية على بعضها واذا احتمل ذلك سقط ما قالوه *

﴿الفصل الحادى عشر في المتعلق الاول للنفس﴾

(وذلك) هو الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من الطف اجزاء الاغذية بحيث تكون نسبته الى الاجزاء اللطيفة من الغذاء كنسبة العضو الى الاجزاء الكثيفة (وانما عرفنا) ان المتعلق الاول للنفس هو هذا الروح لان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد مما

يلي(١) جهة الدماغ والشد لا يمنع الانفوذ الاجسام والتجارب الطبية ايضا شاهدة بذلك *

(واذا ثبت ذلك فنقول) قد ثبت ان النفس واحدة فلابد من عضو واحد يكون تعلق النفس به اولا وسائر الاعضاء بواسطته وقد دللنا على ان اول عضو يتخلق هو القلب وانه هو مجمع الروح فيجب ان يكون التعلق الاول للنفس بالقلب ثم بواسطته بالدماغ والكبد وسائر الاعضاء *

(فان قيل) لو كان القلب عضوا رئيسا لكانت الارواح النفسانية فائضة من القلب الى الدماغ ولو كان كذلك لكان منبت الاعصاب هو القلب لا الدماغ لان منبت الآلة يكون من المبدء ولما لم يكن كذلك بطل ماقلتموه (فنقول) قد بينا في شرحنا للقانون انه لم تقم دلالة يقينية على ان منبت الاعصاب هو الدماغ (واما الآن) فنسلم ذلك ونقول لم قلتم ان منبت الآلة يجب ان يكون من المبدء بل من الجائز ان يكون العضو المستفيد منبتا لآلة الاستفادة فاذا وصلت الآلة الى العضو المفيد فحينئذ تتادى فيه الارواح الحاملة للقوى — واستقصاء الكلام في ذلك مذكور في شرح القانون فمن اراد ذلك فليطلبه من هنالك وبالله التوفيق *

الباب السادس

* في شرح افعال النفس وفيه احد عشر فصلا *

الفصل الاول في خواص النفس الانسانية

(وهي عشر) (فمنها) النطق وذلك لان الانسان غير مستغن في معيشته عن المشاركة فان الانسان الواحد لولم يكن في الوجود الا هو والامور الموجودة في الطبيعة لهلك اوساءت معيشته بل الانسان محتاج الى امور

(١) فيما لا يلي ١٢

ازيد مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تحسن معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى يخبز ذاك لهذا و ينسج هذا لذاك فلهذه الاسباب احتاج الا نسان الى ان تكون له قدرة على ان يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية واصلح الا شياء لذلك هو الصوت لانه يحصل منه حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن وتكون شيئا لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى الشعور عليه وبعد الصوت الاشارة الا ان الصوت اعلى من الاشارة لان الاشارة لا تتناول الا المرئي الحاضر ويحتاج المعلم الى تحريك حدقته الى جهة مخصوصة فقائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلاجرم تقرر الاصطلاح على تعريف ما في النفس بالعبارات *

(واما الحيوانات الاخر) فان اغذيتها طبيعية وملابسها مخلوقة معها فما كان بها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا تقف بها غيرها على ما في نفوسها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة جملية على حصول حالة ملائمة او منافرة واما الاصوات الانسانية فانها تدل دلالة تفصيلية واهل الامور التي يحتاج الانسان الى ان يعبر عنها امور غير متناهية *

(ومنها) استنباط الصنائع العجيبة وللحيوانات الاخر شيء من ذلك لا سيما النحل في بنائها البيوت المسدسة العجيبة ولكن ليس ذلك مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع (هذا) ماقاله الشيخ

وهو

وهو منقوض بالحركة الفلكية *

(ومنها) انه تبع ادراكه لبعض الاشياء النادرة حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع ادراكه الاشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعه البكاء *

(ومنها) ان المشاركة المصلحية تقتضي المنع عن بعض الافعال والحث على بعض الافعال ثم ان الانسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر نشوؤه عليه ثم انه لا يرى احدا ينازعه وينكر عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من احدها و الاقدام على الآخر فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا (واما سائر) الحيوانات فانها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا يأكل صاحبه فليس ذلك اعتقادا في النفس بل هيئة اخرى نفسانية وهي ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا من اكله وافتراسه لذلك الشخص وربما يقع هذا العارض عن الهام الهي مثل حب كل حيوان والده *

(ومنها) ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره علم انه اقدم على قبيح فانه تتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة *

(ومنها) انه متى ظن ان امرا مضرا يحدث في المستقبل فانه تتبع هذا الظن حالة تسمى خوفا ويقابله الرجاء (واما الحيوانات) الاخرى فليس لها خوف ورجاء الا في الآن وما يتصل به و الذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذر بمطر يكون فلانها تتخيل ان المطر هوذا ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل انه هوذا يضربه ويؤذيه *

(ومنها) ان الانسان له ان يتروى في امور مستقبلة انه هل ينبغي له ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل بحسب ما حكمت به رويته و اما الحيوانات

الاخر فليس لها *

(ومنها) ان الانسان يمكنه احضار المعانى الكلية و التوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة *

(ومنها) تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك *

(و منها) شرح العقل النظري و العقل العملي (قال الشيخ) للانسان قوة تختص بالاراء الكلية وقوة تختص بالروية فى الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيرا اوشرا ويكون ذلك بضرب من القياس و التأمل سليماً كان او سقيما وغايته ان يوقع رأ ياً فى امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يتروى فى كيفية ايجادها واعدامها والماضى ايضاً لا يتروى فى كيفية ايجاده فكذلك الحاضر بل التروى فى كيفية الايجاد الذى يختص بالامور الممكنة المستقبلة واذاحكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما يتروى وينتج فى الجزئيات *

(اقول) هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بان النفس تدرك الجزئيات فان التروى فى ان هذا الفعل قبيح اوجميل لا يمكن الا بعد ادراك هذا الفعل وايضا فلان القياس الذى ينتج ان هذا الفعل قبيح اوجميل لا بدوان يكون موضوع صغراه شخصيا ولا بدوان يكون كبراه كليا ولا يمكنه عمل القياس الا بعد العلم بالصغرى والكبرى فاذاً ههنا شىء عالم بالكليات والجزئيات معاه

(ثم قال الشيخ) القوة المدركة للكليات تسمى عقلا نظريا و هذه الثانية

قوة

قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب في الكليات وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل ومبادي تلك من المقدمات الاولية اومايشبهها ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات والمظنونات *

﴿ الفصل الثانى في صفات النفس الانسانية ﴾

(الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية)

(اعلم) ان الاختلاف بين النفوس في صفاتها الاصلية عائد الى قوة النفس وشرفها ومقابلهما من الخسة والضعف فلنشرح حالهما *

(فنقول) النفس القوية هي الوافية بالافعال العظيمة والكثيرة و الضعيفة مقابلتها مثاله انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها و بالعكس و اذا اشتغلت بالتحريك الارادي اختل ادراكها كما وترى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الافعال مثل من يسمع كلاما ويبصر شيئا و يتفكر في شيء و يحرك الى شيء كل ذلك معا فالاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة بغريزتها فهي الشبيهة بالعلل المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة والقسوة فلنشرح هذه الامور *

(اما الحكمة) فهي اما ان تكون غريزية اومكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاحكام في القضايا الفطرية وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة الكسبية و للنفوس تفاوت فيها حتى ان البالغ فيها الى الدرجة العالية هو النفس القدسية النبوية و تقابلها النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبيه منبه وتعليم معلم *

(واما حرية النفس) فالنفس اما ان لا تكون تائقة بغريزتها الى الامور

البدنية واما ان تكون تائقة فالتي لاتكون تائقة هي الحرة وانما سميناهذه الحالة بالحرية لان الحرية في اللغة تقال على مايقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات شيء مستعبد و(اما التائق) الى الامور البدنية فانه سواء تركها اولم يتركها فانه لايكون حرا بل التائق التارك اسوء حالا من التائق الواجد في الحال من حيث ان التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتساب الفضائل وان كان احسن حالا منه في المآل لان عدم وجدانه لها في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنها ذلك التوقان في ثاني الحال (فظهر) مما قلنا ان الحرية عفة غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت تلك ايضا فاضلة وهي معنى قول ارسطو (الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لاصناعية) *

(وبالجملة) فكل ماكانت النفس علاقتها البدنية اضعف وعلاقتها العقلية اقوى كانت اكثر حرية ومن كان بالعكس كان بالعكس والى هذا اشار افلاطون بقوله (الانفس المرذولة في افق الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة في افق العقل وضوءه) *

(واما العفة) فهي قريبة مماذكرناه الا ان الاغلب على الاصطلاح تخصيص لفظ الحرية بقلة الجزع على المفقود وتخصيص لفظ العفة بعدم التوقان الى اللذات المستكرهة في المشهور *

(واما الخيرية) فهي عبارة عن التذاذ النفس وتأذيها بخير غيرها وشره كالتذاذها وتأذيها بخير نفسها وشرها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة *

(اما الكرم) فهو التذاذها بايصال خير الى غيرها والرحمة هي تأذيها بشر يصل الى الغير وهذه الفضيلة لاتحصل الا عند حصول الحرية لان النفس لو كانت طالبة لهذه اللذات لكان استغراقها في طلبها يمنعها عن الاشتغال بايصالها الى

غيرها

غيرها ولان الذي يطلبه غيرها ربما كان مطلوبا لها فاشتياقها الى الوصول اليه عنها من ايصاله الى الغير (ويقابل خيرية النفس) شرارتها وهي استيثارها بما في هذا العالم دون غيرها ولا تكون متأذية بشر غيرها ولا ملتذة بخير غيرها وفرعا ذلك البخل والقسوة فالبخل هو ان لا تلتذ بخير غيرها بل تستأثر بالخير لمن دونه والقسوة ان لا تتأذى بشر غيرها ولا تبالي بمضرة غيرها (فهذه جملة الامور المعتبرة في شرف النفس *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان قوة النفس قد تزيد في شرفها وشرفها قد يزيد في قوتها وقد تتفق في لوازمها اما ان كل واحد منهما قد يزيد في الآخر فلان الكرم قد يكون لقوة النفس وعلوها عن ان تلتفت الى حفظ المال وقد يكون شرفها لخيريتها *

(والشجاعة) قد تكون لقوة النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد تكون لشرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة كما قال ارسطو (النفس الشريفة تأبى مقارفة الذلة وترى حياتها فيها موتها وموتها فيها حياتها) فان كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحكمية في الاقدام والاحجام *

(والجبن) هو ان تطاوع في الاحجام ولا تطاوع في الاقدام وذلك اما للجهل او للضعف *

(والتهور هو) ان تطاوع في الاقدام ولا تطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها (واما ان القوة) والشرف قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حب الرياسة في النفس القوية الشريفة ومثل الحماقة والتراس(١) في النفس القوية الجاهلة فانها لجهلها تظن بنفسها كونها اهلا لما ليست اهلا له ولقوتها

(١) هكذا في الاصول ولعله الافتراس او نحو ذلك ١٢

تقدم على الطلب *

(وغنى النفس) قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في اوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها بالمفقود *

(وفقر النفس) كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتقارها(١) والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجور لازم النفس الخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضاً والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة *

(واعلم) ان هذه الصفات تارة تكون بسبب الامزجة وتارة بسبب الامور الخارجية وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها *

﴿ الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى التجرد ﴾

(اعلم) ان الماهية الانسانية من حيث هي انسانية طبيعية لا يمنع نفس تصورها عن ان تكون مقولة على كثيرين ثم ان تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد ولا التكثر والا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها ولكنها من حيث هي هي مقولة على الامرين جميعا ثم ان هذه الطبيعة اذا كانت في مادة فحينئذ يقارنها قدر من الكيف والكم والاين والوضع وجميع ذلك امور غريبة عن طباعها على ما عرفت ثم ان الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة بحيث اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا يمكنه استثبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما *

(١) احتكارها ١٢

(واما الخيال) فانه يبرى الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرية لانه يأخذها بحيث لاتحتاج في وجودها الى وجود مادة لان المادة وان غابت اوبطلت فان الصورة تكون باقية فى الخيال فالخيال قدجرد الصورة عن المادة تجريدا اما لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لانه لا يمكنه ان يتخيل الانسان الا مع وضع وكيف ومقدار معين *

(واما الوهم) فانه تعدى هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعانى التى ليست هى في ذواتها مادية وان عرض لها الكون فى مادة فان الخير والشر والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولوكانت هذه الامور مادية بطباعها لاستحال وجودها فى غير الجسم الا انه مع ذلك لايجرد هذه المعانى تجريدا اما لانه يأخذها جزئية و بحسب مادة مادة و بمشاركة الخيال *

(واما القوة) العاقلة فانها تأخذ الصورة اخذا مجردا عن المادة من كل وجه اما ماهو متجرد بذاته فالامر فيه ظاهر واما ماهو موجود فى المادة فان العقل ينزع تلك الصورة عن مادتها ولواحق مادتها نزعا محكما فيأخذها اخذا مجردا حتى يكون انسانا يمكن ان يكون مقولا على كثيرين (فهذه مراتب) التجريدات التى للقوى بينها الشيخ (واما) على المذهب الذى اخترناه فهى انواع مختلفة من الادراكات حاصلة للنفس *

﴿ الفصل الرابع فى درجات النفس الانسانية في تعقلاتها ﴾

(النفس) حين ما تكون خالية عن العلوم الاولية تسمى عقلا هيولانيا تشبيهاً لها بالهيولى القابلة لكل صورة و حين ما ترتسم فيها العلوم الاولية تسمى عقلا بالملكة وهذه العلوم بها تستعد النفس لاكتساب سائر العلوم وقد بينا في باب العلم ان نفوس الانسان مختلفة في هذه الحصة *

(فمنها) القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذه الاستعدادات وقوتها فيها ٭

(ومنها) الفاقدة لها ٭

(ومنها) نفوس متوسطة وهي اكثرية الوجدان واما الطرفان فانهما الاقليان الا ان الطرف الاشرف اعز وجدانا واكثرا قلية واما عند ما تحصل العلوم المكتسبة الا انها لا تكون حاضرة بالفعل بل هي بحيث متى شاء صاحبها استحضرها فانها تسمى عقلا بالفعل واما عند اعتبار ما تكون تلك الصور المكتسبة حاضرة مشاهدة فانها تسمى عقلا مستفادا ٭

﴿ الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل الناغون والممرورون ﴾

(الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار)

(قد عرفت) ان الحواس الظاهرة خمس وعرفت ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة ٭

(فنقول) ان الصورة المحسوسة تنطبع في الحس المشترك من وجهين ٭

(احدهما) ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وادتها الى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة ٭

(وثانيهما) ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فان تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبتها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدة للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج لان الصور الواردة عليه من الخارج ما كانت مشاهدة لانها وردت عليه من الخارج بل لانها انطبعت

في

فى الحس المشترك فكذلك الصور التى تحدر من جانب المتخيلة و تنطبع في الحس المشترك وجب ان تصير مشاهدة (ومثال الحس المشترك) المرآة فان كل صورة تنطبع فيها من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من اية جهة انطبعت كانت محسوسة*

(و اذا عرفت ذلك فنقول) الصور التى يشاهدها الابرار و الكهنة والنائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج فان الامور الخارجية لايختص بدركها شخص دون شخص متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع الموانع وسلامة الآلات فاذاً ورودها على الحس المشترك من داخل اعنى من القوة المتخيلة الدائمة الفعل في التصورات والتركيبات فلوخليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نقش الحس المشترك مثل هذه الصور الاعند كلال الروح ولكن يصرفها عن هذا الفعل امران*

(احدهما) ان الحس المشترك اذا انتقش بالصور التى توردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التى ركبتها المتخيلة فحينئذ تعوق المتخيلة عن العمل*

(وثانيهما) تسلط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عند مايستعملانها فيما يهمها فان المتخيلة عند ذلك لاتتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها ثم اذا انتقى الشاغلان اواحدهما وظهر سلطان المتخيلة اخذت فى التلويح والتشبيح اما في النوم فقد انكسرت سورة احد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتأدى اليه ويتسع للانطباع بالصور التى ركبتها المتخيلة فتنقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية *

(واما فى حالة المرض) فان النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها

حينئذ ان تتفرغ لتثقيف المتخيلة فحينئذ تقوى سلطان المتخيلة ونفضت كنانة تلويحها وتشبيحها ومايرى فى حالة الخوف من الصور الهائلة فهو بهذا السبب فان الخوف المستولى على النفس يصدها عن تثقيف المتخيلة فلاجرم استبدت المتخيلة بترسيم صورها ئلة فى الحس المشترك كصورة الغول وكذلك قد تستولى على النفوس الضعيفة العقل قوى اخرى كشهوة شئ فتشتد تلك الشهوة حتى تغلب النفس وتصرفها عن الضبط فترى تلك الامور المشتهاة مشاهدة فهذا هو سبب مشاهدة الصور التى لا وجود لها فى الخارج *

﴿ الفصل السادس فى سبب المنامات الصادقة ﴾

(اعلم) ان الصور التي ركبتها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة اما الكاذبة فوقوعها على ثلاثة اوجه *

(الاول) ان الحس الظاهر اذا ادرك شيئا وبقيت صورة ذلك المدرك فى خزانة الخيال فبعد النوم ترتسم فى الحس المشترك تلك الصورة التى بقيت مخزونة فى الخيال *

(الثانى) ان القوة الفكرية اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع فى الحس المشترك كما ان الانسان اذا تفكر في الانتقال من موضع الى موضع اورجا شيئا اوخاف شيئا فانه يرى تلك الامور في النوم *

(الثالث) ان مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة اذا تغير فانه تتغير افعالها بحسب تغير مزاج تلك الروح فالذى يميل مزاجه الى الحرارة يرى النيران في النوم ومن مال مزاجه الى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة يرى الامطار ومن مال مزاجه الى اليبوسة يرى الاشياء المظلمة

فهذه

فهذه الانواع الثلاثة من الرؤيا مما لا عبرة بها بل هي من قبيل اضغاث الاحلام واما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين *

(احداهما) ان جميع الامور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو كائن موجود في علم الباري تعالى والملائكة العقلية والنفوس السماوية *

(وثانيتهما) ان النفوس الناطقة من شأنها ان تتصل بتلك المبادى وتنتقش فيها الصور المنتقشة في تلك المبادى وان عدم حصول تلك الصور ليس للبخل من جهة تلك المبادى او لعدم كون النفس قابلة لتلك الصور بل لاجل ان انغماس النفس في البدن وعلائقه صار مانعا من ذلك الاتصال التام *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان النفس اذا حصل لها ادنى فراغ من تدبير البدن اتصلت بطباعها بالمبادى فينطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادى ماهو اليق بتلك النفس واولى الامور بها ما يتصل بذلك الانسان او باصحابه واهل بلده واقليمه فان كان الانسان منجذب الهمة الى المعقولات لاحت له منها اشياء ومن كانت همته بمصالح الناس رآها *

(ثم ان المتخيلة) التي من طباعها محاكاة الامور تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان الصور التي ركبتها المتخيلة من ذلك المعنى اما ان تكون شديدة المناسبة لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصور التي ركبتها المتخيلة فرق الا من جهة الكلية والجزئية فتكون الرؤيا غنية عن التعبير وان لم تكن كذلك الا انه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع مناسبة مثل ان تصور المعنى بصورة ضده او بصورة لازم من لوازمه فحينئذ يحتاج الى التعبير وفائدة التعبير التحليل بالعكس اعني ان يرجع من الصورة التي

انتقشت في الخيال الى المعنى الذى صورته المتخيلة لتلك الصورة وان لم تكن بين المعنى الذى ادركته النفس والصورة التى ركبتها المتخيلة مناسبة اصلا اما السبب من الاسباب الثلاثة المذكورة واما لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالآخرة الى صورة لا تناسب المعنى الذى ادركته النفس اصلا فحينئذ تكون هذه الرؤيا ايضا من باب اضغاث الاحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذب(١) والشاعر لان المتخيلة منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة *

﴿ الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب ﴾

(الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب)

(النفس الناطقة) متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادى المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في حالة اليقظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادى المفارقة ويرتسم منها فيها ادراك لبعض ما كان او سيكون من المغيبات ثم يفيض عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك فربما يسمع ذلك الانسان كلاما منظوما من هاتف او يشاهد منظرا في اكمل هيئة واجل شكل يخاطبه بكلام فيما يهمه من احواله واحوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزءى غير مخالف للمعانى الكلية التى ادركتها النفس الا بالكلية والجزئية كان ذلك وحيا صريحا وان حكاه الخيال مغيرا عما ادركته النفس كان محتاجا الى التأويل وانما يصرف المتخيلة من هذا الانتقال امران *

(احدهما) تمثل الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادى على نعت الجلاء والوضوح

(١) الكاذب ١٢

والوضوح فيصير ذلك مانعا لها عن التصرف فيها مثل ان الصور المحسوسة تمنعها عن التغير لشدة جلائها •

(وثانيهما) الضبط الذى يلحقها من جهة النفس فان ذلك ايضا صادف واما النفوس التى ليس لها من القوة ما يتخلص بذاتها عن شغل التخيل فربما تستعين في حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشد شيء عظيم وبعضهم بتأمل شيء شفاف او براق لامع يورث البصر ارتعاشا فان كل ذلك مما يدهش الخيال فتبعد النفس بسبب حيرتها وانقطاعها في تلك اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة الغيب كما ذكرناه لكن اكثر هذا انما يكون في ضعفاء العقول المصدقة لكل ما يحكى لهم من مسيس الجن مثل الصبيان والبله فاذا حارت حواسهم وكانت اوهامهم شديدة الانجذاب الى مطالب معين لاجرم يقع لانفسهم التفات في تلك الحالة اللطيفة الى عالم الغيب وبتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطابا ويظن انه من سحر جني وتارة تتراءى له صور مشاهدة فيظن انها من اعوان الجن فيلق اليه من الغيب ما ينطق به في اثناء الغشي فيأخذه السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم •

(فهذه جملة) ما يقوله الشيخ تفريعا على القول بالقوى (واما اذا جعلنا) النفس هي المدركة والمتخيلة والمشاهدة لهذه الصور فتطبيق هذه الوجوه على ذلك اسهل والى الحق اقرب •

﴿ الفصل الثامن في الامور الغريبة التي تصدر عن اقوياء النفوس ﴾

(قد بينا) في باب العلة(١) ان تصورات النفس قد تكون اسبابا لحدوث حادث من غير ان يحصل هناك سبب بين الاسباب الجسمانية مثل ان الغم والغضب يوجبان سخونة في البدن وتصور السقوط ممن يعد وعلى جذع موضوع

(١) العلم ١٢

على موضع عال يوجب السقوط و كذلك تصور الصحة و المرض يوجبهما واذا كان كذلك فليس بمستبعد ان يتفق لنفس من النفوس القوية جدا اما قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس اولاجل مزاج اصلي يقتضي اختصاص تلك النفس بمثل تلك القوة ان يتعدى تأثيرها الى غير بدنها فتحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائها و تسقى الارض باستسقائها وتحدث الزلزلة والطوفان والخسف ويصير الجماد حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء *

(والذي يحقق) ذلك ان تأثير النفس قد يتعدى عن البدن حال الاصابة بالعين فان تعجب العائن من شيء يقتضي بخاصيته تغير حال ذلك الشيء واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في سائر المواضع و بالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات و النيرنجات ﴾

(اعلم) ان الاحوال الغريبة العجيبة الحادثة في هذا العالم اما ان تكون اسبابها تصورات نفسانية اوامور جسمانية اما اذا كان حدوث تلك الغرائب من التصورات المجردة النفسانية فاما ان تكون الغرائب والعجائب اريد بها صلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط المستقيم واما ان تكون قد اريد بها توريط النفس في مهاوي الآفات والشرور فالاول يسمى بالمعجزة والثاني يسمى بالسحر — واما اذا كان حدوث تلك الغرائب عن اسباب جسمانية فاما ان يكون حدوثها عن تمزيج قوى سماوية بقوى ارضية واما ان يكون حدوثها لاجل خواص غريبة موجودة فى الاجسام العنصرية فالاول هو الطلسمات والثاني هو النيرنجات *

(الفصل العاشر في الالهامات)

﴿ الفصل العاشر فى الالهامات ﴾

(وهى) مثل حال الطفل ساعة يولد من تعلقه بالثدى ومثل ما اذا اقيم فاذا شارف السقوط بادر الى التعلق بما يمسكه واذا تعرض لحدقته ناراطبق الجفن من غير روية وفكر بل كانت غريزة للنفس لا اختيار فيه وكذلك للحيوانات الهامات غريزية والسبب فى ذلك ان المناسبات التي بين الانفس ومباديها (منها) ما تكون دائمة لا تنقطع وهى هذه الالهامات (ومنها) ما لا تكون دائمة وذلك مثل خواطر الصواب وهذه الالهامات تقف بها النفس على المعانى المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب تحذره كل شاة وان لم تره قط ولا وصلت اليها منه آفة والفارة تحذر الهرة وكثير من الطيور تحذر جوارح الصيد وان كانت ما رأتها قط قبل ذلك — وافعال الحيوانات تارة تكون على هذا الوجه وتارة بسبب التجربة فان الحيوان اذا نال لذة او الماً مقارنين لصورة حسية ارتسم في النفس صورة الشئ وصورة المقارن وما بينهما من النسبة فاذا وقع الاحساس باحد الشيئين شعرت النفس حينئذ بالمقارن الآخر المطلوب او المهروب عنه ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب ٭

(الفصل الحادى عشر فى الذكر والتذكر)

﴿ الفصل الحادي عشر فى الذكر والتذكر ﴾

(اما الذكر) فقد يوجد في كثير من الحيوانات واما التذكر فهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس والاشبه انه ليس الا للانسان — والتذكر يشبه التعلم من وجه ويخالفه من وجه آخر — اما المشابهة فلان التذكر انتقال من امور تدرك ظاهرا او باطنا الى امور غيرها والتعلم انتقال من المعلوم الى المجهول (واما المخالفة) فلان التذكر طلب ان يحصل فى المستقبل ما كان حاصلا في الماضي والتعلم ليس الا ان يحصل في المستقبل شئ آخر وايضا فالمصير الى

التذكر ليس من اشياء توجب حصول الغرض بل على سبيل علامات اذا حصل اقربها من المطلوب انتقلت النفس اليه في مثل تلك الحال وان كان الحال غير ذلك لم يجب كمن يخطر بباله كتاب فتذكر منه مصنفه وليس يجب من خطور ذلك الكتاب بالبال خطور مصنفه لا محالة لكل انسان ٭

(واما التعلم) فان الطريق المؤدى اليه ضروري وهو القياس والحدو من الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر وذلك ليس مزاجه ويكاد ان يكون الامر في الفهم والذكر بالتضاد فان الفهم للنفس لا يتم الا بروح لطيفة سهلة الحركة والذكر يحتاج الى روح يابسة المزاج ٭

(فان قيل) الصبيان مع رطوبتهم يقوى حفظهم ٭

(فنقول) ذلك لان نفوسهم لا تشتغل الا بالشئ الواحد فلا جرم يقوى ذلك الحفظ ٭

(واعلم) ان الرجاء تخيل امر ما مع ظن انه يكون (واما الامنية) فهي تخيل امر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون لو كان (والخوف) مقابل الرجاء على سبيل التضاد (واليأس) عدمه ٭

﴿ الباب السابع ﴾

٭ في حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه ثلاثة فصول ٭

﴿ الفصل الاول في اثبات سعادتها وشقاوتها ﴾

(الفصل الاول في اثبات سعادتها وشقاوتها)

(اننا على اثبات) اللذة العقلية حجتين (احداهما) انية والاخرى لمية ٭

(اما الحجة الانية) وهى المذكورة في الاشارات وهى من وجهين ٭

(الاول) ان اللذات القوية عند الجمهور وهى المحسوسة مثل لذة الاكل والشرب والوقاع ثم انا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الامور امارجاء

انيل

لنيل لذة الغلبة ولو في شئ حقير كالنرد و الشطرنج و بعضهم يتركونها لادنى مهانة تصيبهم بسببها و بعضهم يتركونها لادنى ذكر يبقى لهم بل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر ويتيقن انه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة الحمد ولولا ان لذة الغلبة اوادنى المهانة اولذة الحمد اقوى عندهم من لذة الاكل والشرب بل من لذة الحيوة لما رجحوا هذه اللذات على تلك اللذات بل هذا لا يختص بالانسان فان من كلاب الصيد ما يقنص ثم يصبر على الجوع ويمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات ربما تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت حماية عليه اعظم من مخاطرتها فى حمايتها لنفسها فدل ذلك على ان اللذات الباطنة اعظم من اللذات الظاهرة *

(الثانى) ان الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ومن المعلوم بالضرورة عند كل عاقل ان حالهم اطيب من حال الحمار (١) في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على اثبات اللذة العقلية *

(واما الحجة اللمية) فهى ان اللذة هى ادراك الملائم واذا كان كذلك فمتى كان الادراك اشد والمدرك اشرف كانت اللذة الحاصلة اتم والملائم للنفس الانسانية هو ادراك المعقولات والادراك العقلي اشد اكتناها من الادراكات الحسية والمدرك العقلي هو البارى تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم واذا كانت الادراكات العقلية للنفس اكمل من الادراكات الحسية وادوم منها واكثر عددا منها والمدركات العقلية اشرف من المدركات الحسية بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر وجب ان يكون الالتذاذ العقلي اقوى بكثير من الالتذاذ الحسي بل لا يكون لاحدهما الى الآخر نسبة *

(فان قيل) نحن في هذه الحيوة يحصل لنا كل العلوم فلما ذا لا نلتذبها *

---

(١) كذا في الاصول وفيه ما لا يخفى على اللبيب ١٢

(فنقول) من الجائز ان يكون سبب اللذة والألم حاصلا وان لم يحصلا الا ترى ان العضو الذي صار خدرا بالبرد اذا احترق بالنار او قطع بالسكين فانه لا يجد الألم في الحال ولكن متى زال العائق ظهر البلاء العظيم فكذلك هاهنا انغماس النفس في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فاذا زال هذا المانع ظهرت اللذة •

(فان قيل) الشيء انما يستلذ حال حدوثه لا عند استقراره بدليل ان الحيوة اشد الاشياء موافقة ثم انا لا نستلذها مثل ما نستلذ الوقاع وما ذلك الا لاجل كونها باقية غير ملذة فهذه اللذات العقلية بعد المفارقة تكون باقية فكيف تكون لذيذة مع بقائها (وايضا) فلان العلاقة البدنية كيف صارت مانعة من هذه اللذات العظيمة والآلام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام العلاقة مع هذه الامور •

(فنقول) انا قد بينا انه ليس من شرط حصول اللذة تجدد الحال واما اللذات والآلام الجسمانية فانما يعتبر فيها التجدد لان اللذة تستدعى ملتذا وملتذا به ولا بد ان يكونا موجودين فاذا اشتدت الحرارة في العضو فدام المزاج الاصلي باقيا كان الشعور بتلك المنافرة باقيا وكان الألم حاصلا واما اذا بطل المزاج الاصلي وصارت تلك الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم تبق المنافرة لان المنافرة انما تكون بين شيئين فلما بطلت طبيعة العضو ولم تبق الا تلك الحرارة فكيف تكون المنافرة حاصلة واذا لم تكن المنافرة حاصلة لم يحصل الشعور بالمنافرة فلم يحصل الألم فلهذا السبب لم تحصل الآلام واللذات الجسمانية الا عند تغير الحال لا لان حقيقة اللذة والألم لا تحصل الا عند التغير •

(واما الشك الثاني) فضعيف جدا لان اللذات والآلام النفسانية وان

كانت

كانت في غاية القوة الان تعلق النفس بالبدن واشتغالها بتدبيره ايضا في غاية الكمال فيجوز ان يكون احدهما عائقا لها عن الآخر *

﴿ الفصل الثاني في بيان مراتبها في السعادة والشقاوة ﴾

(النفوس) لاتخلوا ما ان يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية او بحسب قوتها العملية فان اعتبر الاول فاما ان تكون قد حصلت العقائد الحقة او حصلت العقائد الباطلة اوما حصلت اعتقاد اصلا واما ان اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فاما ان تكون خيرة اوشريرة اولا تكون خيرة ولا شريرة فهذه اقسام ستة فلنتكلم في حكم كل واحد منها *

(القسم الاول) وهو النفوس التي لما حصلت الاعتقادات الحقة فهي تكون سعيدة ملتذة باتصالها بالمبادى العالية الشريفة القدسية *

(واما قدر العلم الذى) عنده تحصل هذه السعادة (فقال الشيخ) ان هذا الامر لايمكنني ان انص عليه ولكنه في كتاب المباحثات اكتفى بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء والنجاة زعم ان ذلك هو ان تتصور نفس الانسان سائر المبادى المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا وتعرف العلل الذاتية للحركات الكلية دون الجزئية وتتقرر عنده هاهيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية وكيفيتها وتتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وباي كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا *

(واما القسم الثاني) وهو النفوس التي تنبهت لكمالها الذي هو مشوقها

واشتاقت الى تحصيل ذلك الكمال وذلك عند ما يبرهن لها ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والانتقال من الحاضرات الى الغائبات والاستكمال بتلك التصورات بالفعل الا انها لم تحصل هذه الكمالات بل حصلت اضدادها فانها بعد المفارقة يعرض لها من الألم لفقد ان الكمالات المشوقة لها مثل ما يعرض من اللذة التي او جبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الألم الذي لا يساويه تفريق النار الاتصال وتبديل الزمهرير المزاج وصاحب هذا الجهل انما لا يدرك هذا الألم للعذر الذي قدمناه *

(واما القسم الثالث) وهو النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة للهيئات الردية البدنية فتعذب عذابا شديدا لفقدان البدن الذي هي مشتاقة اليه *

(وقال بعضهم) ان هذه الانفس اذا كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لامور قيل لها في امر معادها من الحور والقصور فانها اذا فارقت الابدان ولم يكن لها علوم تسمدها ولا جهل يشقيها فانها تتخيل جميع ماقيل لها في الدنيا وتكون آلة تخيلها لذلك جرما من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ماقيل لها من احوال القبر والبعث و الخيرات و تكون الانفس الردية ايضا تشاهد العقاب المصور لها في الدنيا فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا كما يشاهد في المنام فربما كان تأثير المحكوم به اعظم في النفس من تأثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل *

(واعترض

(واعترض بعضهم) على ذلك بان قال النفوس البله لا شك انها غير متناهية فان تعلق كل واحدة منها بجزء من اجزاء الفلك لزم ان تكون للفلك اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وايضا فاجزاء الفلك متشابهة فى الماهية فليس بعض الاجزاء بان تكون آلة لبعض النفوس اولى من البعض وان كان الجزء الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك محال لان الشيء الواحد لا يكون آلة للفاعلين الكثيرين فى افعال مختلفة وايضا فان ذلك مبني على ان التخيل انما يكون بآلة جسمانية وقد عرفت ما فيه *

(واما القسم الرابع) وهو النفوس المتجردة فى الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك انها بعد المفارقة لا تعذب بمفارقتها *

(واما القسم الخامس) وهو النفوس التى اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا انها تعذب بسبب المفارقة مدة ثم ان تلك المحبة تزول وينقطع العذاب الذى يكون بسببها *

(فان قيل) كل هيئة لا يتغير فاعلها ولا قابلها استحال عليها التغير والزوال فمحبة النفس الناطقة للبدن اما ان تكون موقوفة على تعلقها بالبدن اولا تكون فان كانت متوقفة على ذلك التعلق لزم ان تزول تلك المحبة في اول آن المفارقة فلا تعذب النفس البتة بسبب هذه العلاقة وان كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه العلاقة فحينئذ استحال زوالها عن النفس لان جوهر النفس بعد المفارقة يكون قابلا لتلك الهيئة ابدا والجوهر المفارق الذى هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير واذا امتنع التغير على قابل تلك الهيئة وفاعلها استحال التغير عليها و اذا كانت تلك الهيئة دائمة وهى سبب للعذاب كان العذاب دائما *

(فنقول) ان المحبة هيئة قابلة للاشد والاضعف ونرى ان الشيء المحبوب متى

طال زمان المفارقة عنه فان المحبة له تضعف و لا يزال يزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة الى ان لا يبقى من المحبة شيء فكذلك هاهنالك *

(فهذا ما قيل) في الجواب وهو غير دافع للشك المذكور *

(وبالجملة) ما لم نجوز عروض التغير للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يزول هذا الشك واذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب العقائد الفاسدة *

(واما القسم السادس) وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة و الكاذبة وعن الاعمال الجيدة والردية ولعلها هي النفوس الهيولانية المفارقة فما رأيت للحكماء في ذلك كلاما وهي اما ان لا تبقى ملتذة ولا متألمة فحينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة (واما ان يقال) انها اذا فارقت ابدانها فانه تفيض عليها من المبادي العالية صور عقلية فتلتذ بها ولكن تجويز ذلك يفضي الى تجويز ان تحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الردية صور عقلية تلتذ بها فهذه الامور لا بد لنا من التفكر فيها

﴿ الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمانيتين ﴾

(من الناس) من زعم ان السعادة و الشقاوة للنفس فقط وهم الحكماء على التفصيل الذي مضى *

(ومنهم) من زعم انهما للبدن فقط وهم اكثر المتكلمين *

(ومنهم) من زعم انهما لمجموع النفس والبدن (اما المتكلمون فمنهم) من يقول ان الله تعالى يعدم الشخص ثم انه يعيده بعد عدمه بعينه (ومنهم) من استبعد ذلك فزعم انه تعالى يجمع اجزاءه التي تفرقت بموته ويركبها على

الشكل الذى كان فيكون ذلك الشخص هو الذى كان (واما بيان) ان المعدوم لا يعاد فقد مضى في اول الكتاب •

(و اما ان الشخص) هل يمكن اعادته بعد تفرق اجزائه فقد ذكرت الحكماء وجوها ونحن ننقلها •

(الاول) قالوا ان شكل زيد وهيئته وتخطيطه وتركيب بنيته اما ان يكون معتبرا في كونه هو اولا يكون فان كان معتبرا فلا شك ان ذلك الشكل والتخطيط اعراض وهي تنعدم عند تفرق اجزاء زيد فلا يمكن اعادتها فعلى هذا يمتنع اعادة بعض الامور التي تتوقف عليه هوية زيد فوجب ان تمتنع اعادة زيد من حيث هو هو و ان لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زيد وجب ان تكون هوية زيد باقية عند عدم ذلك الشكل و التخطيط فاذا صارت الاجزاء متفرقة عديمة الحيوة والحس والحركة وجب ان تكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلو كان الامر كذلك لكان زيد باقيا ابدا ولا يكون تركيب اجزائه بعد تفرق اجزائه اعادة له •

(الوجه الثانى) قالوا لو اعيدت البنية لكان لا يخلوا ما ان يكون المعاد هو الاجزاء التى كانت موجودة عند الموت اوالاجزاء التي حصلت في مدة العمر (والاول) باطل والالزم ان يعاد الاعور والمتين (١) كذلك وهو باطل بالاتفاق (والثانى) ايضا باطل لانه اذا اغتذى انسان بانسان فلابد وان يصير جزء المأكول جزأ لبدن الآكل فلو اعيد ذلك الجزء فليس بان يجعل جزأ من الآكل اولى من ان يجعل جزأ من المأكول فاما ان يجعل جزأ لهما جميعا وهو محال اولا يجعل جزأ لواحد منهما وهو باق •

(١) المعيب ١٢

(ولا يقال) بان لكل واحد منها اجزاء اصلية وهي بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي للآخر اجزاء فاضلة والاجزاء الفاضلة لا يجب اعادتها فلاجرم يعاد ذلك الجزء الى من هو جزء اصلي له ٭

(لانا نقول) قد سبق بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجزاء باقيا في بدن الانسان من اول عمره الى منتهاه فان كل واحد من الاعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه من الاجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبة المحللات الى الكل نسبة واحدة فيستحيل ان يكون جزء من ذلك العضو قابلا للتحلل دون البعض ٭

(الوجه الثالث) قالوا البنية لو اعيدت لكان المعاد اما ان يكون هو الاجزاء الموجودة عند الموت او جميع الاجزاء التي حصلت في مدة العمر والاول يقتضي ان يعاد ناقص الاعضاء على ذلك النقصان (والثاني) يقتضي ان يعاد الجزء الواحد يدا و رجلا و قلبا و دماغا فانه قد تحلل من تلك الاعضاء اجزاء تنفصل عن الشخص و تصير جزأ لبعض الاغذية فاذا تناول الانسان ذلك الغذاء فربما يصير ذلك الجزء ملتصقا بعضو آخر فحينئذ يجب ان يعاد ذلك الجزء قلبا و دماغا وكبدا و ذلك محال (وايضا) فربما خلق الانسان اكمه او عادما لطرف آخر من ابتداء خلقته ٭

(الا ان يقال) بان هوية الشخص لا تتعلق بشيء من الاطراف بل بالاجزاء الاصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرناه ولانه كيف يمكن ان يقال بان الاشارة الى هذا الشخص انما تناولت تلك الاجزاء الاصلية دون الاجزاء الفاضلة مع انه ليس في وسع واحد منا ان يميز بعقله بين الاصلية والفاضلة ٭

(الوجه الرابع) قالوا ان تميز الاجزاء بعضها عن البعض يستدعي علماً

بالجزئيات

بالجزئيات وذلك محال على الفاعل •

(الوجه الخامس) قالوا قد ثبت ان دورات الفلك غير متناهية والابدان المتكونة الماضية غير متناهية فالارواح الباقية غير متناهية فلو اعيدت الى الابدان احتاجت الى اجسام غير متناهية وهو محال •

(الوجه السادس) قالوا تلك الاشخاص لو اعيدت مرة اخرى لوجب انتهاؤها الى العدم لما ثبت ان القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة غير متناهية فلا تكون السعادة و الشقاوة الدائمتين جسمانيتين اصلا •

(الوجه السابع) قالوا البدن اذا اعيد ليثاب اويعاقب فاما ان يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم اوعالما آخر فان كان هذا العالم فهو ما لا يقوله الا اهل التناسخ وقد بطل ذلك وان كان عالما آخر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك •

(الوجه الثامن) وهو انه قد ثبت ان تعلق النفس بالبدن انما يكون حين يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات و متى حصل الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كلا ووبالا لا سيما وقد بينا ان تعلقها بالبدن سبب لاحتجابها عن الكمالات الابدية واللذات السرمدية ولا يليق بحكمة الحكيم رد النفس الى البدن وابقاؤها فيه ابد الآبدين (فهذا) جملة ما قيل في منع اعادة الابدان وهي وجوه ضعيفة لانها مبنية على اصول واهية سبقت الاشارة فيما مضى الى ضعفها فلا نطول القول فيها •

﴿ الباب الثامن في النفوس السماوية ﴾

(قد دللنا) في باب الحركة على ان حركات الافلاك ارادية ودللنا في باب

الملة على ان الارادات الكلية لا تصدر عنها افعال جزئية فاذاً القوة المحركة للفلك لابد وان تكون صاحبة ارادات جزئية وادراكات جزئية *

(قالوا) وقد ثبت ان المدرك للجزئيات لابد وان يكون قوة جسمانية فاذاً القوة التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك قوة جسمانية و هي المراد بالنفس وهذا بناء على ان المدرك للجزئيات يمتنع ان يكون قوة غير جسمانية وقد عرفت ضعف هذا القول *

(ومما هو) موضع التعجب عندهم ان النفس انما تحرك الفلك لاشتياقها الى التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها واتفقوا على ان القوى الجسمانية لا تدرك المجردات فان كانت النفس قوة جسمانية استحال منها ادراك العقل واذا استحال منها ادراك العقل استحال ان تكون مشتاقة الى التشبه بالعقل لان الشئ كيف يشتاق الى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه فهذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه *

(وهاهنا بحث آخر) وهو انهم قالوا يستحيل استناد الحركات الفلكية الجزئية الى ارادات كلية بل لابد من استنادها الى ارادات جزئية وتصورات جزئية *

(فنقول) تلك التصورات الجزئية امور حادثة فلابد لها من سبب فان استندت الى تصورات اخر جزئية لزم التسلسل وان استندت الى ارادات كلية فلم لا يجوز استناد الحركات الجزئية الى الارادات الكلية وذلك بان يقال صاحب الارادات الكلية مبدأ لفيض كلي الا ان تخصص القابل في قبوله سبب لتخصص تلك الآثار فان الفلك اذا انتهى بحركته الى نقطة معينة وكان محالا عليه ان يسكن و محالا عليه ان يتحرك راجعا او يتحرك الى

صوب

صوب آخر فليس يمكن فيه الا ان يتحرك من تلك النقطة الى نقطة اخرى تليها فاذا لم يكن جسم الفلك قابلا الا لتلك الحركة المعينة لا جرم فاضت تلك الحركة عليها لان الفاعل وان كان عام الفيض الا انه يتخصص الفيض لتخصص القابل *

(واعلم) ان الشيخ ذكر في النمط الاخير من الاشارات ان للافلاك نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها وذكر في رسالة التحفة انه لايجوز ان تكون لها انفس جسمانية *

(وبالجملة) فكلامه في هذا الفصل مضطرب جدا وذلك بسبب اعتقاده ان الشيء الواحد لايكون مدركا للكليات والجزئيات وقد عرفت فساد القول به وليكن هذا آخر كلامنا في النفس وبالله التوفيق *

﴿ الفن الثالث ﴾

(الفن الثالث)

* في اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام في ذواتها وفي فاعليتها *

(وهي التي تسمى) بالعقول وهو فصل واحد نذكر فيه الادلة المذكورة على اثبات هذه الجواهر وهي ثمانية *

(الاول) قد بينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وانه يجب ان تكونا مستندتين الى جوهر مجرد عن المادة وعلاقتها يقوم كل واحد منهما بالاخر وليس ذلك هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد *

(الثاني) ماسبق من ان علة خروج النفس الناطقة في تعقلاتها من القوة الى الفعل لابد وان يكون لاجل جواهر عقلية غنية في ذواتها وفاعليتها عن الجسم وليس ذلك هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *

(الثالث) ماسبق من ان علة وجود النفس الناطقة لابد وان يكون جوهرا

عقليا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق ‌•

(الرابع) ما سبق من ان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية وسبق ان القوة على الحركات التى لا نهاية لها لا يكون جسمانية اصلا وليس ذلك هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ‌•

(الخامس) وهو ان علة وجود الجسم لا بد و ان تكون اولا علة لهيولاه وصورته وعلة الهيولى ليست هى الجسم المتأخر في وجوده عنها ولا العرض المتأخر فى وجوده عن الجسم ولا النفس لوجهين ‌•

(اما اولا) فلانها تفعل بشركة من محلها الذى هو اما الجسم واما الهيولى ‌•

(واما ثانيا) فلانها تفعل بمشاركة الوضع والهيولى في ذاتها عديمة الوضع ويستحيل ان يكون لشىء منها وضع ونسبة فيستحيل ان يكون فاعلها يفعلها بمشاركة من الوضع فاذاً فاعل الهيولى لا بد و ان يكون جوهرا عقليا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق ‌•

(السادس) قالوا البارى تعالى واحد فمعلوله يجب ان يكون واحدا وذلك الواحد اما ان يكون جسما اوقوة جسمانية اولا جسما ولا قوة جسمانية فان كان هو الجسم فالجسم مركب من الهيولى والصورة فالبارى تعالى لا يكون فاعلهما معا فاما ان يكون فاعلا للهيولى وبواسطتها يفعل الصورة واما ان يكون بالعكس ‌•

(والاول) باطل لان الهيولى حقيقتها انها قابلة للشىء والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ‌•

(والثانى ايضاً) باطل لان الصورة لوفعلت لكان فعلها بمشاركة الهيولى لانها لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى لكانت غنية فى ذاتها عن الهيولى على ما ثبت

ولو

ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولى لكان للهيولى مدخل في المؤثرية وذلك محال ولان المعلول الاول لما كان هو الصورة كانت الهيولى معلولا ثانيا فيكون كون الصورة مبدأ للهيولى بشركة من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على نفسها وذلك محال فاذاً المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة وليس بنفس ايضا لما ثبت ان النفس تفعل بشركة المادة والوضع وكل ذلك محال على مامضى في الدليل الخامس فاذاً المعلول الاول هو العقل *

(السابع) قالوا اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان محالا لان وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء فلا يخلو اما ان لا يكون لوجود الحاوي تقدم على عدم الخلاء المقارن لوجود المحوي فحينئذ لا يكون لوجود الحاوي تقدم على وجود المحوي فلا يكون علة له واما ان يكون له عليه تقدم وكل ما يبوته باعتبار غيره فهو لذاته ممكن فاذاً عدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف *

(فان قيل) الستم تقولون ان المحوي معلول العقل الذى هو مع الحاوي والمتأخر عن المع متأخر فاذاً المحوي متأخر عن الحاوي *

(فنقول) تأخر المعلول عن العلة ليس بالزمان حتى يجب ان يكون متأخرا عما مع العلة بل ذلك التأخر انما هو بالذات و لما كانت علة المحوي هي العقل الذى مع الحاوي لاجرم كان المحوي متأخرا عن العقل الذى مع الحاوي ولا يجب ان يكون متأخرا عن الحاوي لان الحاوي ليس علة له واما ان يجعل المحوي علة للحاوي فهو ايضا محال لان الاضعف الاخس لا يكون علة للاقوى الاشرف *

(و ايضا) فلان حيز الحاوي انما لا يكون خاليا اذا اوجب المحوي و جود

الحاوي فيعود ماذكرناه من ان يكون لعدم الخلاء علة واما ان يجعل علة الاجسام الفلكية جسما لايحيط بها ولا هي محيطة به مباثنا عنها كري الشكل فيقع الخلاء بينه وبينها وذلك محال فثبت ان علة الاجسام الفلكية ليست شيئا من الاجسام ولا ايضا شيئا من النفوس لان النفس لا تفعل افاعيلها الا بمشاركة الاجسام فيجب ان يكون لذلك الجسم ضرب من التقدم على الجسم الذى هو المعلول وحينئذ تعود المحالات المذكورة فاذاً فاعل الاجسام الفلكية يجب ان يكون ليس بجسم ولا متعلق بالجسم لا في ذاته ولا في فاعليته ويستحيل ان يكون ذلك هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد *

(فظهر) ان هذه الطرق بعد اثبات مقدماتها لا تدل على وجود العقول الا بعد البناء على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من الواحد وقد عرفت اعتقادنا فيه فليس شئ من هذه الطرق بقوي *

(وانما التعويل) في اثبات العقول على ان الحركة الفلكية لابد لها من غاية وتلك الغاية ليست الا الجواهر العقلية وهذه الطريقة اوردوها وطولوا القول فيها لكنهم لم يذكروها مضبوطة وانما اوردوها مشوشة غير حاصرة للاقسام بالنفي والاثبات وانا احتال في تحريرها *

(فاقول) ان الفلك متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة فله غرض والا لم تكن تلك الحركة اولى من غيرها وايضا فلان الفعل الذى لا يكون لفاعله فيه غرض فانه لا يكون دائما ولا اكثريا فاذاً للفلك في حركته غرض وذلك الغرض لابد وان يكون كمالا في ذاته عند الطالب والا لم يكن طالبا له والذى هو كمال عند الطالب فاما ان يكون كمالا في ذاته واما ان لا يكون فان لم يكن الكمال عند الطالب كمالا في ذاته امكن ان يظهر لذلك الطالب

ان

ان ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فحينئذ يترك ذلك الطلب ولكن ذلك على الفلك محال لما بينا من استحالة انتهاء حركته فاذاً الذي هو مطلوب الفلك كمال حقيقي •

(فلا يخلو) اما ان يكون مطلوب الفلك من حركته افادة كمال الشيء او استفادة كمال من شيء وباطل ان يكون الغرض افادة كمال الشيء لانه لا يخلو اما ان يكون وجود تلك الافادة وعدمها بالنسبة الى الفلك سيان واما ان لا يكون فان كانا سيان امتنع ترجح الافادة على عدم الافادة والا فقد ترجح الممكن لا عن سبب وان لم تكن الافادة وعدمها سيان بل كان احدهما به اولى فحينئذ لو لم يفعل ذلك الشيء لم تحصل تلك الاولوية فاذاً الفلك استفاد بتلك الافادة تلك الاولوية ولولا تلك الاولوية لما اقدم على الافادة فاذاً الغرض الاصلي له من تلك الافادة هو الاستفادة فثبت ان العلة الغائية للفلك استفادة كمال •

(فنقول) لا يخلوا ما ان يكون مطلوبه استفادة الكمال من الاجسام اولا من الاجسام وباطل ان يكون من الاجسام لان الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من الاجسام العنصرية لان الاجسام العنصرية محتاجة في كل كمالاتها الى الاجسام الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية كمالاتها منها لزم الدور وهو باطل (ومحال) ايضا ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من اجسام فلكية اخرى •

(اما اولا) فلان الكلام في غرض حركة الفلك المفيد كالكلام في غرض حركة الفلك المستفيد •

(واما ثانيا) فلان الفلك لو استفاد كماله من فلك آخر لتحرك الى جهة المفيد

على نحو سرعته وبطوءه وليس الامر كذلك فان الفلكين اللذين يحيط احدهما بالآخر كثيرا ما يختلفان في مأخذ الحركة وفي كيفية بطؤها وسرعتها فثبت ان مطلوب الفلك استفادة الكمال من جوهر غير جسماني ثم ذلك الجوهر اما ان يكون كاملا من جميع الوجوه واما ان لا يكون*

(فان كان) كاملا من جميع الوجوه لم يكن متحركا ولا محركا بالقصد الاول فان المحرك بالقصد الاول طالب والطالب فاقد للمطلوب وفاقد المطلوب غير كامل من جميع الوجوه (واما ان لم يكن) كاملا من جميع الوجوه فتحريكه للفلك انما يكون لطلب الكمال فيعود التقسيم من انه يطلب الكمال اما من الجسم او من غير الجسم ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى جوهر كامل من كل الوجوه وقد بينا ان ذلك المفيد ليس بجسم اصلا وليس ايضا مباشرا للتحريك بالقصد الاول فاذاً هو جوهر غير جسماني ولا مباشر للتحريك بالقصد الاول ولا نعني بالعقل الا ذلك فقد ثبت وجود العقل فلنتكلم الآن في ماهية ذلك الاستكمال*

(فنقول) الكمال المطلوب اما ان يكون ممكن الحصول بتمامه او ممتنع الحصول بتمامه او يكون ممكن الحصول باجزائه ممتنع الحصول بكليته فان كان الاول لزم انقطاع الحركة الفلكية عند حصول ذلك الغرض وان كان الثاني كان الطلب طلب المحال فبقي الثالث ولا يكون ذلك الا بالحركة الدائمة التي يكون ابدا لاجزائها حصول ولا يكون لكليتها حصول*

(وتحقيق) كيفية ذلك الاستكمال على ما قيل ان جوهر الفلك موجود كامل بالفعل في جوهره وكمه وكيفه ووضعه وسائر احواله ولم يبق فيه شيء مما بالقوة الا الاوضاع المختلفة التي لا يمكن حصولها باسرها دفعة واحدة ثم ان

الفلك

الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شي مما بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به فيستخرج ما فيه من القوة الى الفعل ولما تعذر عليه استخراج جملة الاوضاع من القوة الى الفعل لا جرم يستخرجها من القوة الى الفعل واحد ابعد واحد الى غير النهاية فهذا ما قيل *

(ثم هاهنا شك) وهو ان الدليل قد دل على ان الفلك انما يتحرك طلبا للكمال اما لم قلتم انه لم يبق فيه شيء الا الاوضاع حتى يتعين ان تكون حركته لاجل استخراج الاوضاع وهب انكم عرفتم كماله في جوهره وصورته ومقداره واستدارته لكنكم ما اقمتم حجة برهانية على انه ليس فيه شي مما بالقوة الا هذه الاوضاع فلعل فيه امورا كثيرة بالقوة و يكون استخراجها الى الفعل اولى واهم للفلك من استخراج الاين والاوضاع اليس ان الشيخ اعترف بانه لم يثبت انحصار الاعراض في التسعة ببرهان فكيف يمكنه القطع بحصول كل الكمالات الا الاين والاوضاع *

(وله ان يجيب عنه) بانى قد دللت على ان الكمال المطلوب لا يمكن ان يكون ممكن الحصول بتمامه ولا ممتنع الحصول بتمامه بل لا بد وان يكون امرا بين القوة التامة والفعل التام ابدا وليس ذلك الا الحركة *

(ولنا ان نجيب عنه) بان المقصود ليس هو الحركة بل ما يحصل بواسطتها وهو عندكم استخراج الاين من القوة الى الفعل فلم لا يجوز ان يكون المطلوب بالحركة شيئا آخر وهو تعقلات متجددة متعاقبة ممتنعة الاجتماع بل الغالب على الظن القريب من اليقين ان الحركة الدائمة التي لا تفتر لا بد وان تكون لغرض اعلى واجل مما لو فعله الواحد منا لعد عابثا سفيها *

(ومما يدل على ما قلناه) انه لو كان غرض الفلك في حركته استخراج الاين

والاوضاع من القوة الى الفعل فالفلك الثامن يمكنه ان يدور في اليوم الواحد دورة واحدة تامة يستخرج في اليوم الواحد جميع الاين والاوضاع التي يستخرجها الآن الى الفعل في اربعة وعشرين الف سنة فلما لم يستخرجها في اليوم الواحد بل في هذه المدة الطويلة علمنا انه ليس غرضه من حركته مجرد استخراج الاوضاع *

(بل نحقق ذلك ونقول) ان كل من كان غرضه ايجاد فعل وكان يمكنه ايجاد ذلك الفعل في ساعة واحدة استحال ان يفعله في ساعتين لان تطويل المدة يتضمن تأخير وجوده والقصد الى التأخير ينافي كون ذلك الوجود مقصودا *

(اللهم الا ان يقال) ان في ذلك التأخير ايضاً غرضا وحينئذ يكون الغرض في ايجاد ذلك الفعل في تلك المدة الطويلة ليس هو حصول ذلك الفعل فقط بل شيء آخر سوى حصول ذاته *

(واذا عرفت ذلك فنقول) لو كان الغرض من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل لكانت تلك الحركة بحركة يستحيل ان يوجد ما هو اسرع منها لكن التالي باطل فالمقدم مثله (بيان الشرطية) ما بينا من انه متى امكن تحصيل الشيء في زمان اسرع فالعدول عنه الى تحصيله في زمان ابطأ ينافي كون حصول ذلك الشيء مطلوبا *

(واما بيان امتناع التالي) فهو ان الحكماء اتفقوا على انه لا حركة الا ويمكن ان يوجد ما هو اسرع منها وايضاً فهب انه ليس كذلك بل لسرعة الحركات حد محدود وليكن ذلك هو سرعة الفلك الاعظم فيلزم ان يكون حركات جميع الافلاك مساوية لحركة الفلك الاعظم حتى ان في مدة دورة واحدة للفلك الاعظم تحرك كرة القمر ما يساوي مدار الفلك الاعظم ولما لم يكن

كذلك

كذلك علمنا انه ليس غرض الفلك في حركته هو استخراج الاوضاع بل اكتساب انواع اخر من الكمالات لا يعلمها الا الله تعالى •

(فهذا ما نقوله) في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا وهو مشتمل على رموز ونكت من استحضر الاصول الماضية وقف عليها و ظفر منها بالحق الذى لا محيص عنه ولكنا تركناها مستورة لئلا يصل اليها الا من هو اهلها •

(ومما قيل) في هذا الموضع من الشكوك ان التشبه بالعقل محال لان صيرورة الجسم عقلا محال •

(و اجيب عنه) بان قيل ليس غرض الفلك ان يجعل نفسه مثل العقل بل ان يستخرج الكمالات اللائقة به من القوة الى الفعل كما خرجت الكمالات اللائقة بالعقل من القوة الى الفعل (واذا عرفت) هذه الجملة ظهر لك ان المحرك القريب للفلك هو النفس التى هي المبدأ القريب لحركة الفلك والمباشر لها وقد عرفت انها وان كانت مدركة للجزئيات فلابد وان تكون مدركة للمجردات المفارقات وظهر انه لابد من وجود موجود اخر اعلى من مباشر التحريك وذلك هو العقل ثم انه لابد في كل حركة من الحركات الفلكية من وجود هذين المبدئين •

(والدليل) الذى دل على ان اصل الحركات ليس لاجل العناية بالسافلات فهو بعينه يقتضى انه لا يجوز ان تكون جهة حركاتها او كيفية حركاتها في بطوئها وسرعتها لاجل العناية بالسافلات •

(واعلم) ان للمتقدمين في تعيين الفلك في حركته جهة مخصوصة وبطوئه وسرعته المخصوصتين رأيين •

(احدهما) انهم قالوا ان اصل الحركة لاجل التشبه بالعقول المفارقة وجهة

الحركة للعناية بالسافلات قالوا لان الفلك لو تحرك لا الى تلك الجهة بل الى جهة اخرى لـكان التشبه بالعقول المفارقة حاصلا فلما استوى عنده الامران اختار الانفع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يذهب الى موضع لمهم له ثم يكون الى هذا الموضع طريقان ويكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير ولا يكون سلوكه للطريق الثانى نافعا لذلك الغير فان خيريته تحمله على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك هاهنا ه

(واعترض الشيخ) على ذلك فقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك سيان والحركة انفع للسافلات فلا جرم اختارها الفلك ولما كان هذا باطلا فكذا ماقالوه ه

(وللقائل ان يقول) الفرق بين الصورتين ظاهر لان السكون عدم الكمال الذى هو التشبه والحركة نفس ذلك الكمال ويستحيل ان يستوى كمال الشيء وعدم كماله بالنسبة اليه واما الحركة الى جهة والحركة الى جهة اخرى فكل واحدة منهما كمال وكل واحدة منهما فيما يرجع الى مقصود الفلك وهو استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل سواء فلما تساويا في غرضه لا جرم اختار الانفع للسافلات فظهر الفرق بين الصورتين (بل الوجه) القوي في ابطال ذلك ان اختيار الحركة الى جهة مخصوصة لاجل السافلات اما ان يكون بالنسبة اليه كاختيار الحركة الى جهة اخرى او يكون احدهما اولى به ونعيد الوجه المذكور ه

(وثانيهما) علة اختيار الجهة والسرعة والبطؤ اختلاف مبادى هذه الحركات فى ماهياتها وهي العقول المفارقة ه

(فان قيل) ان الفلك لا يتشبه بالعقل فى الكمال الذي يخصه من حيث هو عقل

لان

لان الفلك يستحيل ان يحصل له كمال العقل فان الكمال اللائق بالعقل من حيث هو عقل يمتنع حصوله للجسم من حيث هو جسم بل انما يتشبه به في مطلق كونه كاملا واذا كان كذلك استحال ان يكون اختلاف العقول سببا لاختلاف الحركات مثاله النجار اذا تشبه بالصانع لا من حيث انه صانع بل من حيث انه يريد ان يستخرج كل ما يليق به في تجارته الى الفعل كما ان الصانع قد اخرج كل ما يليق به الى الفعل فاذا كان وجه التشبه ذلك فلو كان المتشبه به بدل الصانع فقيها او حدادا او شيئا آخر كان التشبه حاصلا *

(فنقول) الامر وان كان كما قلتموه الا ان مبدء تلك الحركات المختلفة هو العقول فيلزم من اختلاف العقول اختلاف آثارها (وانت ان اردت) الحق الصريح علمت ان الشئ اذا تشبه بشئ لا بما يخصه في كماله بل في عموم كونه كاملا استحال ان يكون اختلاف ماهيات الامور المتشبه بها علة لاختلاف ذلك التشبه على ما قررناه في الشك *

(وان استدللت) باختلاف الحركات على اختلاف المحركات فهذا لا يتم ايضا الا بان تقول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذ لو لم تقل بذلك فاي مانع يمنع من ان تقول ان واجب الوجود عام الفيض وان كل فلك له خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر وان ماهية كل واحد منها غير مستعدة الا لحركة مخصوصة فالفيض العام من البارى تعالي يخصص لتخصص القابل واذا كان كذلك بطلت هذه التفريعات الطويلة *

(فهذا ما نقوله) في هذا الموضع واما الكلام في عدد العقول فسيأتى في شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود (ولكن) هذا آخر الكتاب الثانى وبالله التوفيق *

﴿ الكتاب الثالث ﴾

• في الالهيات المحضة وفيه اربعة ابواب •

﴿ الباب الاول ﴾

• في اثبات واجب الوجود ووحدته وبراءته عن مشابهة الجواهر والاعراض • وفيه ستة فصول •

﴿ الفصل الاول في اثباته تعالى وتقدس ﴾

(اعلم ان اكثر) المقدمات التي تبتني عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى تحقيقها ان نركب البراهين من المقدمات التي مضى تحقيقها وان لا نطول باعادتها الكتاب •

(فنقول) الناس قد توصلوا الى اثبات واجب الوجود بطرق (فمن الناس) من توصل بطريقة الامكان وهي معتمد الحكماء قالوا لاشك في وجود الموجودات فاما ان يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته او ليس فيها ما يكون كذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي القول بصحة العدم على كلها ولاشك في صحة الوجود عليها ايضا والا لم تكن موجودة فاذا صح الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم الا لمرجح مؤثر فاذاً لكل الممكنات مؤثر وذلك المؤثر يجب ان لا يكون ممكنا والا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات واذ ليس ذلك من الممكنات فهو واجب الوجود وذلك هو المطلوب •

(وهذا البرهان) مبني على مقدمات اربع قد صححناها (منها) ان الممكن يحتاج الى سبب (ومنها) ان ذلك السبب يجب ان يكون امرا وجوديا (ومنها) انه يستحيل الدور (ومنها) انه يستحيل التسلسل وهذه المقدمات كلها قد صححناه بالبراهين فيما مضى •

(و من الناس) من زعم انه لا حاجة في هذا البرهان الى ابطال الدور وقطع التسلسل •

(قال) لانا نقول ان كان في الاشياء شيء واجب الوجود فقد حصل المطلوب وان لم يكن فيها شيء واجب الوجود فهي باسرها ممكنة الوجود و ممكن الوجود يستحيل استناد وجوده الى ممكن الوجود لوجهين •

(احدهما) ان الممكن لو كان مؤثرا في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في تلك المؤثرية فان موجودية المؤثر معتبرة في موجديته وذات الممكن من حيث هو هو ممكنة الوجود فلو كان الممكن مؤثرا في وجود غيره لكان امكانه جزأ من مؤثرته لكن الامكان يمتنع ان يكون جزأ من المؤثرية لان الشيء من حيث هو ممكن ليس بواجب ومن حيث هو مؤثر واجب والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وواجبا (وهذه الحجة) هي بعينها دليل الحكماء على ان الصورة المادية لو كانت موحدة لكانت موحديتها بشركة المادة التي ليس لها الا القبول وذلك محال فاذا يمتنع ان تكون الصورة المادية مؤثرة •

(وثانيهما) قال الممكن اذا استند الى سبب فاما ان يكون استناده اليه لامكانه اولا لامكانه ومحال ان لا يكون لامكان فان كل اعتبار لا يتحقق فيه الامكان وجب ان يتحقق فيه اما الوجوب واما الامتناع وهما منافيان للامكان الى الغير فضلا عن ان يكونا محوجين الى ذلك الغير فبقي ان يكون الاستناد الى العلة المعينة للامكان فالامكان علة للحاجة الى تلك العلة فكل ممكن وجب ان يكون محتاجا الى تلك العلة فلو استند ممكن الى ممكن لزم ان يكون الممكن الذى هو العلة مستندا الى نفسه لكونه ممكنا وذلك محال

فثبت انه لايجوز استناد الممكنات الا الى واجب الوجود*

(وهاتان الطريقتان) يمكنك ان تعرف مأخذ الكلام فيهما وعليهما مما قد مضى*

(واعلم) ان من الناس من يظن انه يحتاج في اثبات واجب الوجود الى اثبات امكان العالم وليس الامر كذلك بل يكفينا ذلك بالامر الذى ذكرناه من ان الموجودات ان كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود وان لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن والممكن مستند الى الواجب ففي الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود ثم اذا شرعنا بعد ذلك في احصاء صفات واجب الوجود فحينئذ يظهر ان العالم بما فيه من الجواهر والاعراض ليس بواجب الوجود بل هو من آثار وجوده*

(ثم للذين) احتجوا على ان العالم ممكن ثلاثة امور*

(الاول) ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة ولا شيء من المركب بواجب الوجود والهيولى والصورة كل واحدة منهما محتاج الى الآخر ولا شيء من الواجب محتاج فالعالم بكليته واجزائه ممكن*

(الثانى) ان العالم وجوده زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن*

(الثالث) ان العالم فيه كثرة ولا شيء مما فيه كثرة بواجب الوجود*

(فهذه الامور الثلاثة) هى التى عولوا عليها وانت ان استحضرت الاصول المذكورة فيما مضى عرفت ما في هذه الطرق وعليها فهذا ما يتعلق بطريقة الامكان*

(ومن الناس) من زعم ان علة الحاجة هى الحدوث وزعم ان احتياج ما لم يكن ثم كان الى المؤثر اظهر في العقول من احتياج الممكن الى السبب (ثم منهم) من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم ان علة الحاجة هى الامكان

بشرط

بشرط كونه مما سيحدث وهذه الطريقة الاخيرة قوية ٭

(ومن الناس) من اعتمد على الاحكام والاتقان المشاهدين فى السموات والارضين وخاصة فى تركيب بدن الانسان ومافيه من المنافع الجليلة والبدائع الغريبة التى تشهد فطرة كل عاقل بانها لاتصدر الاعن تدبر حكيم عليم وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهى طريقة من تأملها ورفض عن نفسه المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقة اعضاء الحيوان ٭

(اما الطبيعيون) فانهم استدلوا بالحركة وانها لابدوان تنتهى الى محركات غير متحركة وان المحرك الذى لايتحرك لابدوان يكون له حاصلا ابدا كل ما كان ممكنا في حقه والذى يكون كذلك لابدوان يكون واجب الوجود ٭

(ومن الناس من زعم) ان العلم بالله تعالى علم بديهى فان الانسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة او بلية متضرعة الى موجود قادر يخرجه من انواع البليات ٭

(واصحاب) الرياضات و تجريد النفس يزعمون ايضا ان العلم بوجود الله تعالى ضروري بديهي وبالله التوفيق ٭

﴿ الفصل الثانى فى وحدة واجب الوجود ﴾

(الادلة) التى عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على مقدمات ست تكلمنا فيها في الكتاب الاول ٭

(اولها) ان الوجوب امر ثبوتي ٭

(وثانيها) ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات ٭

(وثالثها) ان الوجوب وصف مشترك ٭

(ورابعها) ان التعين زائد على ماهية المتعين ٭

(الفصل الثانى فى وحدة واجب الوجود)

(وخامسها) ان التعين وصف ثبوتي*

(وسادسها) ان مابه الاشتراك غيرما به الاختلاف *

(ثم اذ بينا) هـذه المقدمات (فنقول) لو قدرنا ذواتا متشاركة في وجوب الوجود متبائنة بالهويات والماهيات والتعينات فانه لابد وان يكو وجوب وجود كل واحدة منها مغائر الهوية كل واحدة منها *

(فنقول) لايخلوا ما ان تكون بين وجوب وجود كل واحدة منها وبين تعينه ملازمة اولا تكون فان لم تكن بين الجهتين ملازمة كان الوجوب غير مقتض لذلك التعين وذلك التعين لايقتضى الوجوب فا تصاف الوجوب بذلك التعين اوذلك التعين بذلك الوجوب يستدعى سببا من الخارج فيكون كل واحد من تلك الاشخاص ممكن الوجود محتاجا الى سبب يوجده ويشخصه فلاتكون الاشياء الواجبة واجبة هذا خلف واما ان كان بين الجهتين تلازم فذلك التلازم اما ان يكون لالنفس طبيعتهما اويكون لنفس طبيعتهما فان كان الاول فقد عاد المحال وان كان لنفس طبيعتهما فلابد وان يكو احدهما علة والآخر معلولا اذ من المستحيل ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه اذ يلزم الدور *

(وبتقدير) ان لايبطل هذا القسم من هذا الوجه يمكننا تقرير هذه بان نقول يمتنع ان تكون الخصوصية مقتضية للوجوب لان الوجوب على هذا التقدير وان كان داخلا في ذات الخاص الا انه يكون خارجا عن تلك الخصوصية لان جهة الاشتراك لامحالة خارجة عن جهة الامتياز لكنا قد بينا في المقدمات ان الوجوب بالذات يستحيل ان يكون تابعا لماهية غيره *

(واما ان جعلنا) الوجوب بالذات متبوعا وجعلنا تلك الخصوصية معلولة

للوجوب

للوجوب فمتى تحقق الوجوب بالذات تحققت تلك الخصوصية بعينها فكل واجب الوجود لذاته ليس الا ذلك الواجب الواحد فاذاً واجب الوجود واحد هذا تمام الحجة *

(ويمكن ايرادها) على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد لكان كل واحد مركباً من جزئين على ماتقرر فيكون جزأ من واجب الوجود فيكون واجب الوجود متقوما بهما فلا يكون واجب لذاته واجبا لذاته لان قوامه بجزئه وجزئه غيره وماقوامه بغيره فليس بواجب *

(ثم انا ننقل الكلام) الى جزئيه فنقول الجزءان لا بد وان يتشاركا في الوجوب والا لكان الواجب متقوما بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف فاذا ثبت تشاركهما في الوجوب الذاتي فلابد وان يتباينا من وجه آخر اذ لو لم يتباينا من وجه آخر لم يتميز احدهما عن الآخر فلا يكونان اثنين بل يكونان شيئا واحدا فلا يكون لكل منهما جزءان وقد ثبت ذلك هذا خلف (واذا كان) كل واحد من الجزئين مشاركا للآخر من وجه ومباينا له من وجه آخر لزم ان يتركب كل واحد من الجزئين من جزئين آخرين ودائما كل مايفرض فيه من الجزئين لا بد وان يكونا متشاركين في الوجوب و متباينين من وجه آخر و ذلك يوجب انقسامهما الى جزئين آخرين فاذاً يجب ان يكون كل واحد منهما مركبا من اجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلابد فيها من الواحد لكن يستحيل ان يكون فيها واحد لان ذلك الواحد يكون مشاركا لغيره في الوجوب مباينا له في الخصوصية فيكون فيه تكثر فلا يكون فيه واحد و كل ذلك محال فاذاً واجب الوجود واحد *

(ويمكننا ان نورد ذلك) على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكانت الاشياء الداخلة تحته اما ان يكون تمايزها بالذاتيات اولا بالذاتيات فان كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنسا تحته انواع وان كان لا بالذاتيات كان نوعا تحته اشخاص *

(فنقول) محال ان يكون جنسا تحته انواع من وجوه ثلاثة (الاول) هو انه لا بد لتلك الانواع من فصول تميز بعضها عن البعض وذلك باطل لان الفصل يجب ان يكون علة لوجود حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجوب بالذات وجود آخر فيكون موجودا مرتين وذلك محال *

(الثاني) هو ان وجوب الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذى لا يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث انه متقوم بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق به هذا خلف *

(الثالث) هو انه لا يخلو اما ان يتميز كل واحد منهما من الآخر بفصل يختص به واما ان يمتاز احدهما عن الآخر بفصل وجودي والآخر يمتاز عنه بعدم ذلك المعنى وهذا الاخير ممتنع لانه اذا امتاز احدهما عن الآخر بعدم الشرط الذى لذلك الآخر فيكون من شأن وجوب الوجود ان يثبت قائما مع عدم شرط يلحق به والعدم ليس له معنى يحصل في الاشياء والا لكان في شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه خلاف اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في المجرد من دون الزيادة التي في ذى الزيادة اولا يكون فان لم يكن فليس لعديم الشرط وجوب الوجود وان كان فتكون الزيادة فضلا وحشوا في قيام واجب الوجود واما ان امتاز كل واحد منهما من الآخر بفصل وجودي فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما شرطا في

وجوب

وجوب الوجود فحينئذ يمتنع خلو كل واحد منهما عن الشرطين واذا كانا حاصلين فيهما فاما ان لا يكون حصولهما موجبا لوقوع الامتياز واما ان يوجب تميز كل واحد منهما عن نفسه بحصول الوصفين في كل واحد وان لم يكن كل واحد منهما شرطا كان وجوب وجود هذا متقوما دون ما في الآخر من المميز ووجوب وجود الآخر متقوما دون ما في هذا من المميز فحينئذ لا يكون واحد من المميزين مقوما للوجوب اصلا لان الوجوب قد تقرر عند عدم هذا تارة وعند عدم ذلك اخرى بل يكونان عارضين وحينئذ يبقى الكلام في سبب الامتياز •

(واما ان قيل) بان وجوب الوجود مشروط باحد تلك الفصول لا بعينه •

(فهذا ممتنع) لانه اذا كان هذا الفصل غير محتاج اليه ولا ذلك ايضا محتاج اليه فقد تشارك كل واحد منهما في انه يستغنى عنه فوجب ان لا يكون الواجب محتاجا الى كل واحد منهما •

(فان قيل) هذا منقوض باللون فانه لا يتقرر وجوده الا اذا انضاف اليه فصل اي نوع من انواعه كان وكذلك الهيولى لا تتقوم الا عند صورة اية صورة كانت ولا يعتبر في تقوم اللون فصل معين ولا في تقوم الهيولى صورة معينة •

(فنقول) ان اللون غير محتاج في ماهيته الى شيء من تلك الفصول وانما يحتاج في وجوده اليها واللون الذي هو حصة السواد محتاج في وجوده بعينه الى فصل السواد وكذلك الذي في البياض فعلى هذا لو كان واجب الوجود كذلك لكان في وجوب وجوده مستغنيا عن الفصل فكان يجب ان يحتاج الى تلك الفصول في وجود آخر فيكون للواجب بذاته وجود آخر هذا

خاف وحاصل هذا الوجه بعد التطويل يرجع الى الوجه الاول *

(واما القسم الثانى) وهو ان يكون واجب الوجود نوعا تحته اشخاص فذلك ممتنع اما من حيث الاجمال فلانه ان كان كل واحد منها مسا ويا للآخر فى تمام الماهية ومغا ر اله فى غير الماهية وهو ما لكل واحد منها من التعين والتشخص وجب ان يكون التعين الذى هو زائد على الماهية ولا حق بها مستند ا الى علة غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا تلك العلة لم يكن ذلك الواجب فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون الواجب واجبا هذا خاف *

(ومن وجه آخر) وهو انك قد عرفت ان الطبيعة الواحدة لا تتكثر الا بسبب تكثر الحامل والمادة *

(وبالجملة) فلا بد من التباين في الوقت والزمان والحيز والمكان فما ليس يعقل في حقه ذلك استحال ان يكون نوعه في اشخاص كثيرة *

(وانت تعلم) ان هذه الادلة كلها مبنية على تلك المقدمات الست وان الحكماء لم يتكلموا فى اتقانها وانما طولوا انفاسهم في تكثير هذه الادلة التى هى متفرعة على تلك الاصول ونحن قد قلنا في تلك الاصول ما حضرنا فى الوقت ونرجو من الله تعالى ان يفتح علينا ابواب رحمته فى زيادة اتقان تلك الاصول *

﴿الفصل الثالث فى نفى الكثرة عن واجب الوجود﴾

(لا يجوز) ان تكون له اجزاء تقوم ذاته لا اجزاء حسية كما يكون للجسم من الاجزاء الحسية ولا عقلية كما له من جزئيه الهيولى والصورة في المشهور لان المركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فالمركب محتاج الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فاذا واجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف *

(الفصل الثالث في نفى الكثرة عن واجب الوجود)

(وقال بعضهم) البرهان لم يدل الا على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون ايضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا لان تنقطع عنده سلسلة الحاجة ●

(فنقول) في جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود لذاته أكثر من واحد وقد ابطلنا ذلك فاذاً واجب الوجود منها جزء واحد وباقي الاجزاء ممكن فالمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة ايضا ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا هذا خلف ●

(ومما يستدل به) على نفي الكثرة ان نقول كل واحد من تلك الاجزاء اما ان تكون بينها ملازمة او لا تكون بينها ملازمة اصلا او تكون الملازمة من احد الجانبين دون الآخر فان كانت الملازمة من الجانبين فتلك الملازمة اما ان تكون لذاتيهما او لثالث فان كانت لثالث كان ذلك المركب من حيث هو هو معلول ذلك الثالث وان كانت لذاتيهما فلا يخلو اما ان تكون لاحدهما حاجة في تحققه الى الآخر او لا تكون اليه حاجة ولا الى ما يحتاج اليه الآخر وهذا القسم الاخير يوجب استغناء كل واحد منهما عن الآخر وانقطاعه عنه لان الشيء اذا كان غنيا في وجوده عن الآخر وعما يحتاج اليه الآخر فلو قدرنا عدم ذلك الآخر لم يؤثر عدمه في عدم الآخر بوجه اصلا فيكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر من كل الوجوه فلا يمكن وجوب مقارنتهما الا اتفاقيا كما يقال متى كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فان دوام مقارنتهما ليس لان في احدهما اقتضاء للآخر بل كل واحد منهما بحال لو قدر عدم الآخر فان الاول لا ينعدم فاذاً لا يحصل من وجود موجودين او جزئين هذا شأنهما مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية فاذاً لا بد وان تكون لاحد

الجزئين حاجة الى الجزء الآخر اوالى مايحتاج اليه الآخر ومن الممتنع ان يكون لكل واحد منهما حاجة الى الآخر والالزم تقدم كل واحد منهما على الآخر الموجب لتقدم كل واحد منهما على نفسه فاذاً ذلك التعلق يكون في الوجود من جانب واحد فلايكون الجزء ان مما في درجة الوجوب بل يكون احدهما واجبا لذاته والآخر ممكنا لذاته معلولا لذلك الواجب فثبت ان واجب الوجود على كل حال يجب ان يكون واحدا *

واعلم) انا اذا قلنا ان واجب الوجود واحد في ذاته فلسنا نعني به انه يجب ان يكون واحداً في سلوبه واضافاته وكيف نقول ذلك وكل شيء فانه مسلوب عنه امور غير متناهية ويضاف اليه امور غير متناهية وهو اذا اخذ مع تلك السلوب والاضافات لا يكون واحدا حقيقيا بل المدعى ان الذات التي هي معروضة تلك السلوب والاضافات لاتكون الا واحدة *

(وبالجملة) الذات التي هي معروضة للصفات الحقيقية والاعتبارية يجب ان تكون واحدة (ومما يحقق ذلك) ان الوحدة ابعد الاشياء عن طباع الكثرة ثم انه تعرض لها سلوب غير متناهية فان المراتب الغير المتناهية من الاعداد مسلوب عنها ولها الى كل مرتبة من تلك المراتب اضافة (فظهر وبان) انه لا محيص عن تكثير السلوب والاضافات فظهر ان واجب الوجود لايجوز ان تكون في حقيقته كثرة *

﴿ الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم ﴾

(الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم)

(وذلك) من وجوه خمسة (الاول) ان كل جسم فانه يفرض فيه اجزاء حسية يكون كله متعلقا بها ولا شيء مما هو كذلك بواجب الوجود *

(والثاني) ان كل جسم فانه يوجد جسما آخر مشاركا له في نوعه او في جنسه لانه

لو وجد

لو وجد ما يشاركه في تمام ماهيته فقد وجد ما يشاركه في نوعه وان لم يوجد مثله فلاشك ان جسما آخر موجود مثل النبات والحيوان هو مشارك للجسم الواجب وجوده في الجسمية فيكون ذلك الجسم الواجب داخلا تحت جنس ومتمايزا عن سائر الانواع بفصل مقوم فيكون واجب الوجود مركبا وواجب الوجود ليس بمركب (وفى هذه) الحجة كلام يمكنك ان تعرفه من الاصول الماضية *

(الثالث) ما بينا في باب العلة والمعلول ان القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت ان واجب الوجود يجب ان لا تكون لافاضته موجود بداية ولا نهاية فلا يكون واجب الوجود جسما *

(الرابع) ما بينا فى كتاب النفس والعقل وجود جواهر غير جسمانية وبينا ان علة المجرد يجب ان تكون مجردة والبارى تعالى مبدأ المبادى فيجب ان لا يكون جسما *

(الخامس) ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة ولاشيء من الواجب بمركب وايضاً فقد قدمنا ان الهيولى والصورة ليست احداهما علة مطلقة لقوام الاخرى بل العلة المطلقة لهما شيء ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسما وقد علمت ما في هذه الطريقة *

﴿ الفصل الخامس فى انه تعالى ليس بجوهر ﴾

(الجوهر) لفظ مشترك بين امور كثيرة والذى نقتصر عليه منها هاهنا امور اربعة *

(الاول) ان نعنى بالجوهر كل موجود غني عن المحل والموضوع وواجب الوجود بهذا المعنى جوهر *

(الثاني) ان نعني به كل ما هية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يتناول الشئ الذي يغاثر وجوده ماهيته فان قلنا بان وجود البارى تعالى هو نفس ما هيته لم يكن البارى جوهرا بهذا المعنى وان قلنا بان وجوده زائد على ماهيته كان جوهرا ٭

(الثالث) ان نعني به الذات القابلة للصفات والحكماء اتفقوا على ان ذات البارى تعالى لا يمكن ان تكون موصوفة بشيء من الصفات الثبوتية الغير الاضافية لان تلك الصفات اما ان تكون واجبة لذواتها اولا تكون ومحال ان تكون واجبة لذواتها ٭

(اما اولا) فلانه يلزم منه وجود شيئين واجبي الوجود وهو محال ٭

(واما ثانيا) فلان الموجود الواجب لذاته استحال قيامه بغيره وتوقفه في وجوده على ذلك الغير (واما ان كانت) ممكنة الوجود لذواتها فتكون لها علة وعلتها اما ذات البارى تعالى اوما ينتهى الى ذاته تعالى لما ثبت ان واجب الوجود واحد فلو كانت تلك الصفات حالة منطبعة في ذات البارى تعالى لكان البارى فاعلا لها وقابلا لها وقد ثبت ان ذاته بعيدة عن انحاء التكثر فتكون الذات الاحدية قابلة وفاعلة معا وذلك محال ٭

(هذا) حاصل ماقيل فيه وهو مبني على ان البسيط لا يكون بالنسبة الى الشئ الواحد قابلا وفاعلا وقد قلنا فيه ما سمعته ٭

(ومما هو موضع التعجب) الكثير انهم اتفقوا على ان تعقل الاشياء عبارة عن انطباع صورها في العاقل واجمعوا على ان البارى تعالى عالم بالكليات فاذاً قد حصلت في ذاته صور المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فاذاً ذاته فاعلة لها وقابلة وذلك يبطل ما قالوه ٭

فان

(فان قيل) انهم ينكرون ارتسام صور الكليات فى ذاته ٭

(فنقول) اذا كان العلم عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات فى ذات العالم فمتى انكروا هذا الارتسام فقد انكروا كونه عالما ٭

(ثم الذي يدل) على اعترافهم بذلك ماذكره الشيخ الرئيس في النمط السابع من الاشارات بعد ما بين ان العاقل لا يتحد بالمعقول فانه اورد على نفسه سؤالا (فقال) ولعلك تقول لو كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما قد ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فلم يكن واحدا حقا بل هناك كثرة ٭

(واجاب) بانه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم تلزم قيومته عقلا لذاته بذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة اوغير متباينة لا تثلم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته فهذه الفاظ الاشارات ٭

(وهي صريحة) فيما ذكرناه لانه سلم ان عقله للكثرة كثرة لازمة للذات متأخرة لا داخلة مقومة وسلم ايضا ان الاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكل ذلك نفس ما ادعيناه من ان ذاته تقتضي امورا تحصل في ذاته وعند ذلك يبطل قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا ٭

(واما في الشفاء) فانه فى الباب الذى اثبت فيه ان واجب الوجود عقل و عاقل ومعقول بين ان صور المعقولات اما ان تكون موجودة في ذاته اولا تكون فان لم تكن فاما ان تكون موجودة في محل وهي الصور الافلاطونية

التي ابطلناها واما ان تكون موجودة في شئ آخر وذلك ايضا باطل فتعين ان تكون الصور المعقولة مرتسمة فى ذاته (وانما لم ننقل) عبارته فى هذا المعنى لطولها وان اردتها فطالع هذا الموضع من كتاب الشفاء *

(ثم قال) بعد ان تكلم فى ذلك (وينبغى ان يحفظ) ان لا تكثر ذاته ولا يتأتى بان تكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها فهذا ماذكره في هذا الموضع *

(ومما يحقق) انه لا بد لهم من الاعتراف بذلك انهم زعموا ان ادراك الشئ هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك والبارى مدرك للاشياء عالم بها فيجب ان تكون حقائقها متمثلة في ذاته وايضا فانهم عندما بينوا ان العلم يجب ان يتغير عند تغير المعلوم زعموا ان العلم ليس بمجرد اضافة فقط بل هو عبارة عن كيفية ذات اضافة واذا كان كذلك فعلم البارى تعالى بالاشياء يجب ان يكون صفات ذات اضافات وتلك الصفات تكون قائمة بذات البارى تعالى وذلك يحقق ما ذكرناه *

(فان زعموا) ان علمه بالاشياء هو نفس ذاته فذلك يناقضه قولهم ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم ومعلوم ان ذات البارى تعالى لا تماثل شيئا من الممكنات فكيف يكون نفس ذاته هو العلم بالممكنات (وايضا) يناقضه تسليم الشيخ في الفصل الذي اوردناه ههنا من الاشارات ان علمه بالكثرة لازم لعلمه بذاته خارج غير مقوم لذاته ومن المعلوم ان اللازم للشئ الخارج عنه الغير المقوم له ليس هو نفس ذلك الشئ *

(فظهر مما ذكرنا) اعترافهم بل اتفاقهم على ان ذات البارى تعالى علة لوجود

الصور

الصور العقلية الحاصلة في ذاته فتكون ذاته فاعلة لتلك الصور وقابلة لها واذا كان ذلك عين مذهبهم فكيف اتفقوا على انكاره وكيف بنوا عليه هذه المسائل ابطالا واثباتا وماذاك الالاجل ان الحب الشديد لهذه الكلمات مانع عن الوقوف على تناقضها والافهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عن المنتهى *

(ومن الاشكالات عليهم) في قولهم البسيط لا يكون قابلا للشئ ولا فاعلا له ان كونه علة ومبدأ للاشيا من الامور الاضافية والاضافات امور وجودية في الخارج عندهم فاذاً ذاته مبدأ لتلك الاضافات وقابلة وايضا فقد بينا في الكتاب الاول ان تعين واجب الوجود لذاته لابدوان يكون مفهوما زائدا على مجرد كونه واجبا ولذلك فان المفهوم من الواجب لا يمنع من ان يكون مقولا على كثيرين والمفهوم من هذا الواجب يمنع من ذلك فاذاً تعين هذا الواجب زائد على كونه واجبا وهو وصف ثبوتي *

(وهذه اصول) عليها بنوا ادلتهم في وحدة واجب الوجود ثم ان ذلك التعين معلول لوجوبه وصفة له فقد صدر عن حقيقته التي هي الوجوب الذاتي ذلك التعين مع كونه موصوفا به وهو يبطل ماقالوه *

(وايضا) فقد دللنا على ان وجوده تعالى زائد على ماهيته وماهيته علة لذلك الوجود موصوفة به وهو يبطل ما ذكروه (فظهر) ضعف حججهم على نفي الصفات (بل هم يثبتون) الصفات وهي الصور المعقولة المرتسمة في ذات الباري تعالى ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري تعالى ايضا غير متناهية *

(ثم انهم يقولون) هذه عوارض متقومة بذات الباري تعالى *

(والصفاتية) يقولون هذه صفات قائمة بذات الباري فلافرق بينهم و بين الصفاتية الا ان الصفاتية يسمون هذه الامور صفات و يقولون انها قائمة بالذات والحكماء يسمونها عوارض ويقولون انها متقومة بالذات فالاختلاف في اللفظ لا في المعنى *

(الامر الرابع) المفهوم من لفظ الجوهر ان يكون مورد الصفات المتعاقبة واحتجوا على انه لا يجوز ان يكون الباري تعالى كذلك بامور اربعة (اقواها) ان كل صفة يعقل ثبوتها لواجب الوجود فاما ان تكفي في تحققها ذات واجب الوجود اولا تكفي فان كفت ذاته فيها وجب حصول تلك الصفة له دائما بدوام الذات وان لم تكف كان ثبوت تلك الصفة اولا ثبوتها متوقفا على ثبوت شيء آخر اولا ثبوت ذلك الشيء لكن ذاته تعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة اولا ثبوتها وكلاهما متوقفان على ثبوت ذلك الغير اولا ثبوته فاذاً ذاته تكون متوقفة على ذلك الغير فتكون ذاته في نفسها ممكنة الوجود *

(ولنذكر ذلك) بعبارة اقرب فنقول ان كل متلازمين فلا بد وان يكون لاحدهما الى الآخر حاجة او يكونا منتسبين الى ثالث وهاهنا طرفا النقيض من الثبوت واللاثبوت من لوازم ذات الباري فلا بد وان يكون احدهما الى الآخر محتاجا اويكونا مستندين الى ثالث فان استنداحدهما الى الآخر فيكون ذلك الحكم هو المستند الى الذات وانما يكون كذلك اذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة اولا وقوعها او اذا كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير واما ان لم يستند الواحد منهما الى الآخر فكل واحد منهما ممتنع الانفكاك عن الآخر ولزم ان يكون كل واحد منهما ممكنا فتكون ذات الواجب ممكنة وهو محال *

(فان قيل) فذات واجب الوجود بالنسبة الى كل شيء لا تخلو عن ثبوته او عن عدم ثبوته وثبوت ذلك الشيء وعدمه يتوقف على ثبوت علة ذلك اولا ثبوت علته فعلى مساق قولكم لا خلاص عن احتياج ذات واجب الوجود الى الغير *

(فنقول) ليس الامر كما توهمتموه لان كل شيء انتسب الى واجب الوجود فواجب الوجود لا يخلو عن ثبوته اولا ثبوته لكن ذات واجب الوجود تكون كافية اما في ثبوت ذلك الشيء اولا ثبوته لها على معنى ان ما ثبت لواجب الوجود فانما يثبت لاجل ان ذاته تقتضيه وما لا يثبت فانما لا يثبت لان واجب الوجود لنفس حقيقته يدفعه *

(وبالجملة) فسلب ما يسلب عنه وثبوت ما يثبت له ليس الا لنفس حقيقته فلا يلزم توقفه على الغير واما لو لم يكن مستقلا باقتضاء ثبوت ذلك الوصف او باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفا على احد الامرين اعنى علة الثبوت او اللاثبوت والمتوقف على الغير ممكن فثبت ان التغير على واجب الوجود محال وهو المعنى بقولهم ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته *

(وقد تمسك بعضهم) بانه لو امكن ان تحدث لذات الباري تعالى صفة لم تكن لكان المؤثر فيها هو ذاته والقابل لها هو ذاته وذلك محال وقد عرفت ضعف هذه الحجة *

(وقد تمسكوا ايضا) بان كل صفة تحصل لواجب الوجود فالمبدأ لها اما ذات واجب الوجود او ما يستند اليه وكيف ما كان فيلزم من امتناع تغير ذاته امتناع تغير لوازمه القريبة والبعيدة فاذاً يمتنع التغير عليه (وهو ضعيف) لان للسائل ان يقول هذا باطل بالحوادث المحسوسة فانها متغيرة مع استناد ها الى ذات

واجب الوجود امابغير واسطة اوبو اسطة فلم لايجوزان يكون هاهنا كذلك *
(و قد تمسكوا ايضا) بان كل ما يصح عليه التغير فانه قبل وقوع ذلك التغير يكون بالقوة متغيرا وواجب الوجود يستحيل ان يكون بالقوة متغيرا (وهذه الحجة) لفظية لان المراد بالقوة هي الامكان (فنقول) لم لايجوزان يكون واجب الوجود واجبا في ذاته و ممكنا في بعض صفاته وعلى هذا التفسير (١) قد زال التناقض *

﴿ الفصل السادس في انه سبحانه و تعالى ليس بعرض ﴾

(الفصل السادس في انه سبحانه وتعالى ليس بعرض)

(لان العرض) محتاج الى الموضوع ولا شئ من المحتاج بواجب وليس ايضا صورة لهذا المعنى *
(فان قيل) لم لايجوز ان يكون غير محتاج الى الحلول في المحل ولكنه يصح عليه الحلول *
(قلنا) لما مضى ان كل مايصح عليه الحلول يجب عليه الحلول ولانه امان يحل في الاجسام اوفي غير الاجسام (والاول) يلزم منه انقسامه تبعا لانقسامها وذلك محال (والثاني) محال لانه اذا كانت ذاته غنية عن ذلك الشئ الذي فرض محلا له لم يكن حلول احدهما في الاخر اولى من حلول الآخر فيه فاماان يحل كل واحد منهما في الآخر وهو محال اولا يحل احدهما في الآخر وهو المطلوب *
(واقول) لو ثبت القول بالهيولى فهو تعالى ليس بهيولى لانها متقومة بالصورة محتاجة اليها فلا تكون واجبة الوجود لذاتها (وليس قابلا للعدم) لان واجب الوجود هو الذى لا تكون حقيقته قابلة للعدم اذ لو كانت قابلة للعدم وهي ايضا قابلة للوجود فحينئذ يكون واجب الوجود ممكنا هذا خلف واذا لم تكن

حقيقته

(١) التعبير ١٢

حقيقته قابلة للعدم استحال عليها العدم (وايضا) فلان عدمه لما تجدد بعد مالم يكن فلا بد وان يكون له سبب فاما ان يكون لعدم ما كان محتاجاً الى وجوده او لوجود ما كان محتاجا الى عدمه *

(والاول) باطل لوجهين (اما اولا) فلاستحالة احتياج الواجب لذاته في وجوده الى غيره *

(واما ثانيا) فلان الكلام في عدم ذلك الشرط كالكلام في عدمه *

(والثاني) ايضا باطل لان ذلك الذي حدث يستدعي سببا والاسباب مستندة في سلسلتها الى واجب الوجود فاذاً وجود ذلك الحادث محتاج الى وجود واجب الوجود فيستحيل ان يكون مؤثرا في عدمه والا لكان مؤثرا في عدم ما يلزم من عدمه فيكون مؤثرا في عدم نفسه (وايضا) فلان عدمه لما تجدد بعدما لم يكن فلابد وان يكون لذلك العدم سبب فكان وجوده محتاجا الى عدم ذلك السبب للعدم والمحتاج الى الغير ممكن فيكون الواجب ممكنا هذا خلف *

(واما الذين) يعتقدون ان وجوده عين ماهيته فانه يمكنهم ان يذكروا حجة اخرى وهي ان الممكنات اذا شرط فيها الوجود لم تكن قابلة للعدم فان السواد بشرط كونه موجودا يستحيل ان يكون قابلا للعدم فاذا كانت الممكنات القابلة للعدم متى شرط فيها الوجود خرجت عن قبول العدم فالذى لا اعتبار لحقيقته الا الوجود كيف يكون قابلا للعدم *

(واقول) ليس له ضد لانه ان عني بالضد ما يؤثر في عدمه فقد بينا ان العدم عليه محال وان عني به مالا يجتمعان في المحل او في الموضوع فقد بينا انه ليس له محل ولا موضوع *

(وايضا) ليس له ند لانه لا مثل له ولا يمكن ان يتحد بغيره لوجهين *

(اما اولا) فلان الاتحاد في نفسه غير معقول على ما سلف *

(واما ثانيا) فلانه يوجب صحة العدم والحدوث عليه وذلك محال *

(وليس) له جنس ولا فصل ولا حد لذاته لبرائته عن التكثر *

(واقول انه) لا يجوز ان يكون موصوفا باللون والطعم والرائحة لان اللون عبارة عن هذه الهيئة المحسوسة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له لون فذلك ان امكن ان يحس بالبصر وجب ان يحس في جهة مخصوصة ووضع مخصوص فتكون ذاته مخصوصة بالجهة وموصوفة بالوضع وذلك محال وان لم يمكن ان يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما نعقله من اللون باشتراك الاسم ويرجع حاصل المطالبة الى المطالبة بنفي صفة غير معقولة و ذلك مما لا يمكن اقامة البرهان على نفيها ولا على اثباتها فان كل تصديق فلابد فيه من تصور الطرفين وهكذا الكلام في نفي (الشهوة) (والنفرة) وسائر ما يعدمن الصفات و بالله التوفيق *

الباب الثاني

(في احصاء صفاته تعالى * وفيه عشرة فصول)

(الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكليات)

(وعليه) برهانان (الاول) انا بينا انه ليس بجسم ولا جسماني فيكون مجرد الذات و قد بينا في باب العلم ان كل مجرد فانه يكون عاقلا لذاته فالبارى اذاً عاقل لذاته ثم بينا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وذات البارى تعالى علة لوجود جميع الممكنات لما ثبت انه ليس في الوجود الا واجب وجود واحد فاذاً يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات *

(الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكليات) (البرهان) (الاول)

(البرهان

(البرهان الثانى) ان كل مجرد على ما بينا فانه يمكنه ان يقارنه سائر المجردات فكل ما يمكن في حق البارى تعالى فهو واجب فاذاً البارى يجب ان تقارن ذاته سائر الماهيات فهو اذاً عالم بجميع الماهيات التى تغائره والعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته فالبارى يمكنه ان يعلم ذاته وما يمكن في حقه فهو واجب فالباري واجب ان يكون عالما بذاته وبكل المعلومات الكلية.

(وهذه البراهين) قد مضى تقريرها ويجب علينا في هذا الموضع ان نجيب عن الشبهتين المذكورتين في انكار عالمية البارى تعالى.

(احتج) من انكر كونه تعالى عالما بذاته بامرين (الاول) قد ثبت ان التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل فلو كان البارى تعالى عالما بذاته لكان تعقله لذاته اما نفس حضور ذاته عند ذاته او حضور صورة اخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان لوجهين.

(اما اولا) فلان التعقل حالة اضافية لا يمكن تقررها الا بين اثنين (واما ثانيا) فلان تعقله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العلم بذاته عالما بكونه عاقلا لذاته ولكانت الدلالة على احدهما دلالة على الآخر وبطلان التالى يشهد ببطلان المقدم.

(واما الثانى) وهو ان يكون تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته فذلك محال لاستحالة الجمع بين المثلين فثبت ان القول بكونه عاقلا لذاته يفضى الى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلا واذا استحال ان يعقل ذاته استحال ان يعقل غيره لانه لو عقل غيره لصح منه ان يعقل انه يعقل غيره وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لكن التالى محال فالمقدم مثله.

(فالجواب) ان هذه الشبهة منقوضة لعلمنا بانفسنا فان ما ذكر ثمه قائم

هاهنا مع انا نعقل انفسنا فبطل ماذكروه *

(ثم نقول) قد بينا في باب العلم ان العلم والادراك والشعور ليس عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك بل عن اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك ثم ان تلك الاضافة قد تكون محتاجة الى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك عندما يكون احدهما مغائراً للآخر فانه متى كان كذلك صح من العالم ان يعلم ماهية ذلك المعلوم وان كان معدوما في الخارج فلاجرم لابد ان تحصل تلك الماهية في نفس العالم ليقع للعالم الاضافة المسماة بالادراك اليه واما اذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هنا حاجة الى حصول صورة اخرى اذ من المحال ان يدرك المدرك ذاته عند ما تكون ذاته معدومة فلاجرم كان حضور ذاته كافيا في تحقق تلك النسبة *

(فهذا مأخذ الجواب) والاطناب فيه قد مضى *

(الشبهة الثانية) لو علم ذاته لصح منه ان يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات لانا نجد من انفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولانا اذا علمنا شيئاً ثم علمنا علمنا بذلك الشيء فالمعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء واذا تغاير المعلومان فلابد وان يتغاير العلمان لاسيما وهذان المعلومان امران يصح ان يعلم احدهما عند الجهل بالثاني *

(واذ ثبت) ان العلم بالعلم بالذات مغائر للعلم بالذات وثبت ان البارى تعالى لو كان عالما بذاته فانه لا محالة يصح منه ان يعلم علمه بذاته وثبت ان كل ما يصح في حقه كان واجبا لاستحالة ان تخالط ذاته طبيعة القوة والامكان فاذاً ذلك العلم واجب الحصول في حقه وكذلك ايضاً العلم بالعلم بالعلم بالذات علم ثالث فيكون ايضاً واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها وكل واحدة

منها

منها مرتبة على الآخرى فتكون هناك علل و معلولات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها لان هذا الاشكال يتوجه فى كل واحد من الماهيات المعقولة للبارى وهذا الكلام لا يختلف سواء قيل العلم حضور صورة المعقول في العاقل اوقيل انه صفة حقيقية ذات اضافة اوقيل انه مجرد نسبة واضافة وانه لا بد وان يحصل اما صور متسلسلة اوكيفيات متسلسلة اواضافات متسلسلة ولما كان ذلك محالا فما ادى اليه مثله *

(والجواب) ان هذه الاضافات لا آخر لها ولا تنقطع ولكن لها بداية فان اولها هو العلم بالذات وبعد ذلك العلم بالعلم بالذات والبرهان انما قام على وجوب تناهى الممكنات الى اول ولم يقم على وجوب تناهى الممكنات الى آخر كيف و المناسبات الحاصلة بين مراتب الاعداد الغير المتناهية غير متناهية و هى محصلة با لفعل *

(ومن القدماء) من اعترف بعلمه تعالى بذاته ومنع كونه عالما بغيره وذكر فيه ثلاث شبه *

(الاولى) انه لو عقل غيره لاستحال ان يكون عقله لغيره هو نفس ذاته لانا اذا قلنا التعقل هو حضور صورة المعقول في العاقل فالكلام ظاهر لانه يستحيل ان تكون الصورة المطابقة للماهية المعقولة المخالفة لذات البارى هى نفس ذاته واما اذا قلنا التعقل امر اضافي فالكلام فيه ايضاً ظاهر لان تلك الاضافة زائدة على ذات البارى تعالى *

(فنقول) لو كان عالما بغيره لكان علمه بذلك الغير مغايراً لذاته لاحقا لذاته وذلك محال من وجوه ثلاثة *

(الاول) ان ذلك العلم يكون ممكنا لذاته (اما اولا) فلان واجب الوجود

واحد (واما ثانيا) فلانه لو كان واجبا لذاته لم يكن صفة لغيره واذا كان ممكنا فله علة ولا علة الا ذات الله تعالى فتكون ذاته علة لذلك العلم وموصوفة به فيكون البسيط فاعلا وقابلا وذلك محال *

(الوجه الثاني) ان ذاته تكون موضوعة لذلك العلم فتكون محلا للاعراض وذلك شنيع *

(الوجه الثالث) ان كان لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصور المعقولة في ذاته فيكون كماله بشي خارج عن ذاته وكل مايستكمل بشي فالمستكمل احسن من المستكمل به فتلك الصورة اكمل من واجب الوجود بذاته هذا خلف (وايضاً) فاذا كانت تلك الكمالات خارجة عن ذات واجب الوجود كان الذي له في طباع ذاته وفي خاصة وجوده الامكان فتكون ذاته مخالطة للامكان والقوة هذا خلف (وايضاً) فكل ماكمالاته خارجة عن ذاته فذاته لذاته ناقصة فذات واجب الوجود ناقصة تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً وان لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحال حصولها فيه *

(والجواب) اما قولهم يلزم ان يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا فنقول واي محال يلزم منه وقد بينا ان ذلك هو الحق واما سائر الوجوه المذكورة فكلمات اقناعية ركيكة واي نقصان في اثباته تعالى عالما بكل المعلومات محيطا بها مبرأ عن نقيصة الجهل والغفلة *

(الشبهة الثانية) قالوا لو كان تعالى عالما بالكليات وهي غير متناهية لان بعض المعلومات وهو انواع العدد والاشكال لانهاية له لزم ان يكون في ذاته كثرة غير متناهية *

(والجواب) اما ان يكون في ذاته كثرة فقد بينا ان الممتنع هو تكثر ذاته

واما

واما كثرة لوازمه فذلك مما لم تقم حجة على امتناعه والتعويل في مثل هذه الاصول المائلة على ما تستطيبه النفوس او تستقبحه غير ممكن واما دعواهم وقوع كثرة غير متناهية فقد اجيب عنه من وجهين *

(احدهما) ان علمه تعالى بتلك المعلومات علم واحد فانه يصح وجود علم واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل عليه العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض فان ذلك العلم ان لم يكن له تعلق بالسواد والبياض لم يكن له تعلق الا بالمضادة فقط وليس كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض *

(فان قيل) هناك علوم اربعة علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم بالمضادة المطلقة وعلم بانتساب المضادة اليهما *

(فنقول) هب ان هناك هذه العلوم الاربعة الا ان العلم الرابع وهو المتعلق بانتساب المضادة اليهما هل هو متعلق بهما ام لا فان لم يكن متعلقا بهما كان متعلقا بالمضادة وحدها فلم يكن هناك علم متعلق بمضادتهما *

(وبالجملة) فهذا الكلام لا ينقطع الا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة وبانتساب المضادة اليهما فيكون ذلك علما واحدا متعلقا بمعلومات عديدة *

(وليس لقائل ان يقول) هب انه يصح تعلق ذلك العلم الواحد بمعلومين لكن بشرط ان يكون المعلومان بحال لا يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما فانه يستحيل العلم بذلك الامع العلم بهما فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما واما المعلومان اللذان يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فلم تقم الدلالة على صحة تعلق العلم الواحد بهما *

فانا نقول) هذا الكلام يدل على ان السائل ما احاط علما بمضمون ماذكرناه لانه وان استحال ان يعلم بمضادة السواد والبياض الا مع السواد والبياض لكنه لا يستحيل ان يعلم السواد مع الجهل بالبياض و بالعكس مع انهما قد صارا معلومين بعلم واحد وذلك يدل على صحة تعلق العلم الواحد بمعلومين كيف كانا واذا ثبت ذلك اندفع الاشكال *

(ولقائل ان يقول) انا قد دللنا على ان تعقل الشيء انما يكون عند ارتسام صورة مطابقة له في ذات العاقل ومعلوم انه يستحيل ان توجد صورة تطابق ماهيتها جميع الماهيات المعقولة بل لا بد لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها على حدة واذا كان كذلك فيلزم من علمه تعالى بالاشياء تكثر تلك العلوم *

(وايضا) فهب انا قلنا ان تعقل الاشياء لا يستدعى ارتسام ماهياتها في العاقل الا انه لا بد في كل حال من اضافة تحصل للقوة العاقلة مع المعقول ومن المعلوم بالضرورة ان الاضافة الى شيء غير الاضافة الى شيء آخر وكيف ما كان فان العلم بالشيء مغاير للعلم بشيء آخر لانه يصح منا ان نعتقد كون الذات عالمة باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الآخر ولولا ان علمها باحد المعلومين مغاير لعلمها بالمعلوم الثاني لاستحال ان نعلم كونها عالمة باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الثاني كما انه يستحيل ان يجتمع فينا العلم والجهل بكونها عالمة بالمعلوم المعين واذا بطلت هذه القاعدة اندفع ماذكروه من الجواب *

(وثانيهما) ان نلتزم وجود علوم غير متناهية ولا يمكنهم ان يقولوا ان نصف تلك العلوم اقل من كلها فقد تطرقت الزيادة والنقصان اليها فتكون متناهية *

(لانا بينا

(لانا بينا) ان تطرق الزيادة و النقصان لا يوجب التناهي على الاطلاق ولا يمكنهم ان يبطلوا ذلك بان تلك الكثرة اما ان يقال بانها صدرت عن ذات البارى على الترتيب السببي والمسببي فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لها اولا على الترتيب السببي والمسببي فيلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد لانا نلتزم ذلك وهو الحق الذى لا محيص عنه *

(الشبهة الثالثة) قالوا ما لا نهاية له يستحيل ان يخرج عنه شيء وما لا يخرج عنه شيء يستحيل ان يتميز عن شيء غيره لانه لا يوجد شيء خارج عنه حتى يتميز ذلك عن ذلك الخارج فاذاً ما لا نهاية له فانه لا يتميز عن غيره و كل معلوم فانه متميز عن غيره فاذاً ما لا نهاية له غير معلوم *

(والجواب) انه فرق بين ان يعلم ذات الشيء وان يعلم تميزه عن غيره فان العلم بذات الشيء قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم بتميز الشيء عن غيره يتوقف لا محالة على العلم بغيره ونحن نساعد على انه يستحيل ان يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره لانه لا يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره الا اذا علم ذلك الغير وحينئذ يكون ذلك الغير احد اجزاء ذلك المجموع لا انه خارج عنه ولكن لا يلزم من استحالة العلم بتميز جميع المعلومات عن غيره استحالة العلم بجميع المعلومات لما بينا من امكان انفكاك احدهما عن الآخر وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثانى في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات ﴾

(اكثر المتقدمين) و المتأخرين من الفلاسفة انكروا ذلك و اثبته الشيخ ابو البركات البغدادي ولا بد من تفصيل مذاهب الفلاسفة اولا *

(فنقول) اللائق باصولهم ان يقال الامور على اربعة اقسام لانها اما ان لا تكون مشكلة ولا متغيرة واما ان تكون مشكلة لا متغيرة واما ان تكون

(الفصل الثانى في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات)

متغيرة لا مشكلة واما ان تكون مشكلة ومتغيرة *

(فاما التي) لا تكون مشكلة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بجميع ذلك سواء كان ذلك كليا او جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثرين منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة مع ان ذاته ليست بكلية لان الكلي لا وجود له في الاعيان وكذلك عالم بالعقل الاول الذى هو معلوله وكذلك سائر العقول *

(و اما المشكلة) الغير المتغيرة فهي الاجرام الفلكية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهي غير معلومة باشخاصها للبارى تعالى عند الفلاسفة لا لانه يلزم من ادراكها وقوع التغير في العلم بل لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية *

(واما المتغيرة) الغير المشكلة فذلك مثل الصور والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معقولة لا لان تعقلها يحوج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم بها وذلك على الله تعالى محال *

(واما المشكلة) المتغيرة فهي مثل الاجسام الكائنة الفاسدة فهي مما يمتنع كون البارى مدركا لها (لوجهين) اعني (لزوم التغير) (والحاجة الى الآلة الجسمانية) (واذ ذكرنا) هذا التفصيل اللائق باصولهم فلنشرع في تحقيق هذا المأخذ *

(احتجوا) على امتناع كونه تعالى عالما بالجزئيات بحجج قالوا لو كان البارى تعالى عالما بان زيدا في الدار فاذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو اما ان يبقى علمه المتعلق بانه في الدار كما كان اولا يبقى *

(ومحال) ان يبقى لوجهين (اما اولا) فلانه لو كان معتقدا لكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلا والجهل على الله تعالى محال *

(واما

(واما ثانيا) فلان ذلك يوجب التغير لان ذلك الاعتقاد كان علما قبل خروجه عن الدار وصار جهلا بعد خروجه عنها وان لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل عقبه اعتقاد آخر فقد وقع التغير في العلم وذلك على الله تعالى محال *

(والاعتراض) عليه من وجهين (الاول) لم لا يجوز ان يقال العلم بان زيدا سيخرج عن الدار هو العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك الخروج *

(ويدل عليه) امران (الاول) لو تغير علمه بتغير المعلومات لكثر بتكثرها والتالى باطل فالمقدم مثله (الثانى) ان علمه علة المعلومات ولا شئ من العلل يتغير بتغير المعلول فاذاً علمه لا يتغير بتغير المعلومات *

(الثانى) ان يلتزم هذا التغير ويجوز ان يحدث لذات الله تعالى احكام متجددة بحسب تجدد الحوادث الزمانية ولا نقول بان وجود تلك الحوادث يوجب حصول تلك الاحكام (بل نقول) ان ذاته سبحانه وتعالى مقتضية لحصول تلك الاحكام وتجدد الحوادث بشرط تجدد تلك الاشياء الزمانية *

(والجواب) قد بينا في كتاب العلم انه يستحيل ان يكون العلم بان زيدا سيخرج علما بخروجه عند خروجه *

(واما حديث) تكثر العلم بتكثر المعلومات فقد مضى القول فيه *

(واما ان علمه) علة المعلوم فلا يتغير بتغيره (فنقول) ان عنيتم به ان تغير المعلول لا يكون علة لتغير العلة فهو حق وان عنيتم به انه قد يتغير المعلول عند ما تكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك محال لان المعلول لو تغير عند ما لا تكون العلة متغيرة لكانت نسبة تلك العلة الى وجود ذلك المعلول وعدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يصلح ان يكون علة بل الحق ان عدم المعلول او تغيره يستحيل ان يحصل الا عند عدم العلة او تغيرها لا على ان يكون

عدم المعلول اوتغيره علة لعدم العلة اوتغيرها بل على ان يكون كاشفا عن ذلك ودليلا عليه *

(واما ان علمه(١)) علة المعلومات (فنقول) العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل ان يكون علة لذلك الشخص لان العلم بالشخص تابع لوجود الشخص والتابع لا يكون علة للشيء بل العلم بالماهية الكلية ربما يقال انه علة لوجود المعلول واما الدلالة على امتناع وقوع التغير فقد سبقت *

(الحجة الثانية) قالوا ثبت في كتاب النفس ان ادراك المشكلات والجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية فلو كان البارى تعالى مدركا لها لكان جسما اوجسمانيا وذلك محال *

(ولقائل ان يقول) انا قد بينا في كتاب النفس بالادلة القاطعة ان الشيء المجرد يمكنه ادراك المشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكروه *

(الحجة الثالثة) قالوا علم البارى تعالى بالجزئيات اما ان يكون تبعا لوجود الجزئيات واما ان يكون تبعا لعلمه باسباب تلك الجزئيات والقسم الاول ينقسم الى قسمين (فانه اما ان يكون) علمه بتلك الجزئيا من مقومات ذاته اومن لوازم ذاته وكيف كان فان ذاته الواجبة تكون متوقفة على السبب المقتضى لوجود تلك العلوم لانا قد بينا ان كل ما تعرض له صفة مستفادة من الغير فانه يكون ممكنا في ذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته هذا خلف *

(واما القسم الثانى) وهو ان يكون المقتضى لتعلقه بالجزئيات تعلقه لاسبابها فهذا ايضا باطل لان الشيء اذا عرف بسببه كان ذلك لا محالة كليا فانك اذا عرفت ان السبب الفلانى اذا حضر فى وقت كذا في محل كذا بشرط كذا فانه يجب ان يحدث المعلول الفلانى بشرط كذا وكذا فهذه التقييدات وان

---

(١) هكذا في الاصول وهو مكرر كما لا يخفى ١٢

افادت تخصيصاً الا انها لا تفيد شخصية ولذلك فان المقول لا تأبي من حمل ذلك المقيد بتلك القيود على كثيرين فظاهر انه يمتنع ان يكون العلم بالعلل مقتضيا للعلم بالمعلولات من حيث كونها زمانية *

(واعترض الشيخ ابو البركات) فقال قولكم لو كان علمه بالاشياء مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته *

(وهذا منقوض) بكونه فاعلا فان فاعليته انما تتم بصدور الفعل فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلا وكما ان هذا الكلام باطل فكذلك ماقالوه *

(ويمكن ان يجاب عنه) فيقال اتصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل يتبع تلك الفاعلية فوزانه ههنا ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا ان يجعل العلم تبعا للمعلوم *

(ولو قلتم) ذلك لكان ذلك هو القسم الثاني وهو ان يكون علمه بالاشياء متقدما على الاشياء ولا يكون مشروطا بحصولها ومتى قلتم ذلك لزم ان يكون علمه بالاشياء من لوازم ذاته التي هي علة للاشياء وقد بينا ان هذا العلم يمتنع ان يكون متعلقا بالاشياء من حيث انها تكون زمانية متغيرة *

(ويمكن ان يعترض) على اصل الحجة فيقال من اثبت العلم بالزمانيات زعم ان العلم بحصولها تقتضيه الذات بشرط حصول تلك المعلومات فان عنيتم بقولكم يلزم ان يكون لهذه المعلومات مدخل في تتميم ذاته ذلك فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ماوقع الافيه *

(الحجة الرابعة) قالوا الباري تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متبعا له

لانه يكون دائما منتقلا من مدرك الى مدرك و ذلك الانتقال يوجب الكلال والملال فان الانسان اذا واظب على الفكر يتأذى به بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك الافكار فالبارى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما في ذلك الانتقال *

(واعترض ابو البركات) البغدادى صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال انهم جعلوا الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لايجوز ها هنا ان يكون الانتقال من معقول الى معقول لذيذا ايضا *

(وذكر الشيخ) في كتاب (الانصاف) معترضا على ارسطو في هذه الحجة فقال انه ادعى هاهنا ان تتابع التعقلات متعب ولعله نسى نفسه حيث قال في العقل الهيولانى انه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره بل انما يتعب بسبب كلال الآلة وايضا فليس اذا استكمل الشيء وجب ان يكل ويتعب وانما التعب هو اذى بسبب خروج عن الحالة الطبيعية وانما يكون ذلك اذا كانت الحركات المتوالية مضادة لمطلوب الطبيعة فاما الشيء اللذيذ والملائم المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب ان يكون تكرره متعبا فهذا جملة كلام الشيخ على هذه الحجة *

(الحجة الخامسة) قالوا ادراك الجزئيات المتغيرة نقص لكون ذلك داخلا في التغير الذي هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال *

(واعلم) ان ركالة هذه الحجة اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فهذه ادلة نفاة العلم بالجزئيات *

(واما المثبتون) فانهم يحتجون بامور ثلاثة (الاول) وهو الاقوى انا نرى

مواد الحيوانات مثل المني ودم الطمث اجساما متشابهة الاجزاء ومتشابهة الامتزاج ثم انه يتكون عنها حيوان مركب من اجسام مختلفة الطبائع متباثة الاوضاع والجهات ومن المعلوم ان القوة الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا ومن هذا حكمت الحكماء بان شكل البسيط هو الكرة *

(وقول من يقول) المني وان كان متشابه الاجزاء في الحس الا انه مختلف الاجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة *

(لانا نقول) هب ان اختلاف الاعضاء لاختلاف المواد فما السبب المقتضى لتشكل كل عضو بشكل مخصوص (ثم) ما السبب لترتيب الاعضاء وتجاورها على احسن ترتيب واكمل وضع بحيث عجزت العقول السليمة عن احصاء منافع ذلك الترتيب فظاهر عند ذوى العقول السليمة انه لا يمكن استناد ذلك الى اختلاف المواد ولا الى قوة طبيعية عديمة الشعور بآثارها وافعالها ولا الى النفس التي للواحد منا فان نفوسنا عند ما تصير اكمل واقوى ربما لا تحيط بهيئة الاعضاء وتركيبها ومنافعها بعد اتعاب الخاطر في التعلم والاستعانة بما لاث المتقدمين الا بالقليل ولا تقدر على ان تتصرف في هذا البدن تصرفا قليلا فضلا عن الكثير فكيف يخطر ببال العاقل انها عندما كانت في غاية الضعف ونهاية الغفلة فعلت هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين ان هذا التركيب لا يصدر الا عن فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات *

(فهذا تقرير هذه الحجة) وهى قوية جدا ولكن عليها اشكالان *

(الاول) ان يقال هب ان فاعل هذه الابدان ومركبها حكيم عالم بالجزئيات لكن لم قلتم ان ذلك هو المبدأ الاول فلم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول

موجبا وجود شيء و ذلك الشيء يكون عالما بالجزئيات ويكون حكيما ويكون هو المركب لابدان الحيوانات وان لم يكن المبدأ الاول كذلك *

(ولا يعجبني) في دفع هذا ما يقوله صاحب المعتبر من ان كل كمال يحصل لشيء من علته فان ذلك الكمال بتلك العلة اولى فاذا كان معلول المبدأ الاول حكيما عالما فلان يكون المبدأ الاول كذلك كان اولى *

(لانا قد بينا) في باب العلة انه ليس اذا اوجبت العلة امراً وجب ان تكون تلك العلة موصوفة بذلك الامر فالحركة تسخن ولا تسخن والشمس تسود وجه القصار ولا تسود بل المبادي المفارقة هي الاسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر ولا اعراض واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون الذات الواجبة علة لوجود موجود عالم بالجزئيات وان لم تكن الذات الواجبة موصوفة بذلك *

(وغاية ما يمكن ان يقال) في الجواب عن اصل السؤال انه لا دليل على استحالة كون واجب الوجود عالما بالجزئيات ولا دليل على ثبوت موجود يكون معلولا لواجب الوجود ويكون مركبا لبدن الحيوانات فالاولى ان يحكم بان مركب الابدان هو الباري تعالى لا معلوله اخذا بالمقطوع ونفيا للمشكوك ولكن الاخذ بالاولى مما لا يليق بالقطعيات *

(الاشكال الثاني) ان يقال ان الفاعل لما رتب الاعضاء على وجه مخصوص وشكلها بشكل مخصوص فاما ان تكون نسبة الجسم الذي تشكل بشكل مخصوص الى ذلك الشكل كنسبته الى سائر الاشكال اولا تكون كذلك بل ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل اولى من سائر الاشكال فان كان الاول فاذا خصصه الفاعل بشكل معين دون سائر الاشكال لم يكن

لذلك

لذلك التخصيص سبب فيكون الجائز قد وقع لا عن سبب هذا خلف •

(وايضا) اذا جاز ذلك جاز ان يقال بان القوة الطبيعية المدبرة العديمة الشعور وان كان نسبتها الى جميع الاشكال نسبة واحدة الا انه صدر عنها شكل معين دون سائر الاشكال لا بسبب واما ان كان الجسم الذي وقع على شكل معين فيه خاصية باعتبارها كان ذلك الشكل به اولى فذلك اعتراف بان اختصاص الجسم بالشكل المعين امر عائد الى اختلاف المواد واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال الفاعل لهذه الصور قوة عديمة الشعور وانما اختلفت آثارها لاختلاف حال القابل وايضا فالاعضاء الواقعة على هذا الترتيب اما ان تكون نسبتها الى هذا الترتيب كنسبتها الى سائر الترتيبات اولا تكون فان كان الاول فقد وقع الممكن لا عن سبب •

(ثم) اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة العديمة الشعور يصدر عنها ترتيب لا عن سبب وان كان لتلك الاعضاء خاصية باعتبارها كان هذا الترتيب اولى بها من سائر الترتيبات كان ذلك اعترافا بان وقوع هذا الترتيب لا لاجل الفاعل بل لاجل ان هذه الاعضاء قابلة لهذا الترتيب دون سائر الترتيبات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال المرتب قوة عديمة الشعور وانما صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لان القابل ما كان قابلا الا له •

(ويمكن ان يجاب) بان السبب في وقوع التشكلات المخصوصة للاعضاء والترتيب المخصوص علم الفاعل بان كمال حال ذلك الحيوان انما يحصل من ذلك الترتيب والتشكيل لان الجسم الذي تشكل بشكل القلب كان يمكن ان يتشكل بشكل آخر الا ان ذلك الشكل ما كان ملائما لكمال حال الحيوان فالشكل المعين انما ترجح على غيره لكونه هو الملائم لحال الحيوان واذا كان

المرجح لشكل على شكل وترتيب على ترتيب هو رعاية حال كمال الحيوان ومعلوم ان هذه الرعاية لاتتأتى الا من عالم لاجرم وجب ان يكون مركب الابد ان عالما حكيما الا ان هذا يقتضي اشكالين*

(احدهما) ان ذلك يقتضي ان يكون للباري تعالى في فعله غرض وذلك محال على ماسيأتي الكلام فيه *

(الثاني) انه اذا كان ترجيح الفاعل شكلا على شكل وترتيبا على ترتيب لاجل رعاية كمال حال الحيوان لزم ان تكون رعاية كمال حال الحيوان علة مرجحة لفاعلية الفاعل ولو كان كذلك لكان لايصدر عن الفاعل الا مايكون كمالا لحال الحيوان وليس الامر كذلك فانا نراه كثيرا في الآلام والاوجاع والنقائص والآفات فدل ذلك على ان رعاية كمال حال الحيوان ليست صالحة لترجيح كون الفاعل فاعلا لشكل دون شكل وترتيب دون ترتيب *

(وقد التزم جالينوس) بسبب هذا الاشكال انه متى لم يحصل كمال حال الحيوان فانما لم يحصل لعدم مطاوعة المادة لا لان الفاعل ماكان مريدا له فهذا مافي هذه الحجة من المباحث*

(الامر الثاني) قالوا ان الحقيقة اذا تشخصت فلابد لذلك التشخص من علة والعلل باسرها منتهية الى واجب الوجود فيلزم من علم واجب الوجود بذاته علمه بما هو علة لذلك التشخص من حيث انه هو واذا كان كذلك وجب ان يصير ذلك التشخص من حيث هو هو معلوما *

(فان قيل) التشخص اذا صار معلوما باسبابه فانه يكون كليا لما عرفت ان الماهية وان اعتبر فيها الف قيد فانها لاتخرج عن كونها كلية*

(فنقول) لاشك ان للتشخص وحدة وتعينا بحيث اذا اعتبر ذلك يكون

نفس تصوره مانعا عن وقوع الشركة فيه وذلك التعين والتشخص يستدعي سببا يقتضيه وينتهي عند الصعود الى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجبا لعلمه بذلك التعين ٭

(وبالجملة) فلا كلام في ان علمه بذاته يوجب العلم بالاشخاص من حيث هي كلية لكنا ندعي مع ذلك ان علمه بذاته يوجب العلم بتلك الاشخاص من حيث يكون نفس تصورها مانعا لوقوع الشركة فيه فانها من حيث هي كذلك لاشك انها مستندة الى الباري تعالى والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ٭

(ولقائل ان يقول) كل ما يعرف بعلته ويكون العلم بعلته ممتنع التغير كان العلم بذلك المعلول ايضاً ممتنع التغير اذ لو جاز تغير العلم بالمعلول عند بقاء العلم بالعلة كانت نسبة العلم بالعلة الى وجود العلم بالمعلول والى عدمه على السواء وكل ما كان كذلك فانه لا يكون علة فاذاً العلم بالعلة لا يكون علة للعلم بالمعلول وقد فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزمانيات من حيث هي كذلك في معرض التغير والزوال استحال ان يكون ذلك معلوما بعلم واجب الوجود بذاته الذي لا يتغير ٭

(الامر الثالث) انه لو لم يكن واجب الوجود عالما بالجزئيات لكان ناقصا والنقص عليه محال فهذه الحجة حجة خطابية لا يجوز التعويل عليها في القطعيات فهذا حاصل ما قيل في هذه المسئلة ٭

﴿ الفصل الثالث في شرح ارادته تعالى ﴾

(الفصل الثالث في شرح ارادته تعالى)

(قالت الحكماء) لا يجوز ان يكون صدور الممكنات عن الباري تعالى لاجل قصد منه الى ايجادها او غرض له في ذلك ٭

(واحتجوا) عليه بامور (الاول) ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا

لكمال يعود اليه وكل مريد وقاصد فهو طالب لكمال يعود اليه فواجب الوجود يستحيل ان يكون مريدا وقاصدا *

(اما بيان) ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه فلوجوه (الاول) ماذكره في الاشارات من ان كل ما يكون كذلك كان ناقصا وكان فقيرا ومحتاجا الى كسب *

(ولقائل ان يقول) المعنى بقولكم انه ناقص وانه فقير ومحتاج الى كسب هو انه طالب لحصول حالة غير حاصلة في الحال وهذا هو نفس المطلوب فدعوى استناعه دعوى امتناع المطلوب ويكون ذلك استدلالا على الشيء بنفسه *

(الثاني) انه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب شيء من الكمالات *

(ولقائل ان يقول) لو ثبت ان كل الكمالات ذاتي له لكان المقصود حاصلا لكن النزاع ليس الا فيه *

(الثالث) ان كل وجود سواه وكل كمال وجود سواه فانما يحصل منه فلو حصل كمال له من غيره لزم الدور *

(ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان تكون له كمالات ذاتية هي اسباب لوجود الممكنات وكمالاتها ثم ان الممكنات لا تكون اسبابا لتلك الكمالات حتى يلزم الدور بل لانواع اخر من الكمالات فحينئذ لا يلزم الدور *

(الرابع) وهو العمدة انه لو استفاد صفة من غيره لزم ان يكون في ذاته ممكن الوجود ويحتج عليه بما ذكرناه في باب نفي التغير *

(واما بيان) ان كل مريد فهو طالب لكمال يعود اليه فذلك لان وجود ذلك المراد اما ان يكون راجحا بالنسبة الى ذلك المريد على عدمه اولا يكون

فان

فان لم يكن وجوده راجحا بالنسبة الى المريد من عدمه كان ترجيح ارادة الوجود على ارادة العدم لا عن سبب فيكون الممكن واقعا لا عن سبب هذا محال وان كان وجود المراد راجحا بالنسبة الى المريد من عدمه فلاشك ان ذلك الرجحان والاولوية حاصلة لذلك المريد بسبب ذلك الفعل ولولاه لما حصلت تلك الاولوية فثبت ان كل مريد فهو طالب للكمال *

(فان قال قائل) انا قد نفعل افعالا بلا غرض ولا يكون لنا فيها نفع كالاحسان الى الناس من دون ان يكون لنا فيه فائدة وايضا فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر لا لسبب وكذلك المخير بين اكل الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته الى احدهما فانه يختار احدهما دون الآخر لا عن سبب وكذلك النائم ينقلب من احد جنبيه على الآخر لا عن سبب وكذلك العابث بلحيته لا يكون له في ذلك غرض بل لا يكون في العبث بشعرة معينة دون غيرها غرض مرجح *

(فالجواب) انه اما الاحسان فالغرض فيه حسن الاسم او الثواب او التخلص عن الرقة المؤلمة المتخيلة في الخيال وكل ذلك مما يجلب نفعا او يدفع ضررا وهو في حق واجب الوجود محال (واما سائر) الصور فلابد وان يفرض هناك مرجح اما عقلي او ظني او خيالي وان لم يكن شيء من ذلك فلابد وان يكون السبب في تعيين تلك الارادة دون غيرها شيئا من التشكلات السماوية والحركات الفلكية وتكون تلك الارادة ضرورية جبرية فان لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجيح احد الطرفين على الآخر ومتى بقي على التساوي استحال وقوعه *

(الثاني) قالوا كل من فعل فعلا لغرض شيء آخر كان ذلك الفاعل اخس من

الشيء الذي فعل ذلك الفعل لاجله مثل الخادم فان فعله لما كان لغرض المخدوم لاجرم كان اخس من المخدوم فلو فعل الباري تعالى فعلا لاجل صلاح غيره لكان ذلك الغير اشرف منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا *

(ثم سألوا) انفسهم وقالوا ان هذا يقتضي ان يكون الراعي اخس من الغنم وان يكون النبي اخس من الامة *

(واجابوا عنه) بان التزموا ان الراعي من حيث انه راع اخس من الغنم والنبي من حيث انه مبعوث الى الخلق لاصلاحهم اقل درجة من الخلق ثم الراعي له جهة اخرى غير كونه راعيا وهي الانسانية وهو باعتبارها اشرف من الغنم والنبي ايضا له جهات اخر وراء كونه رسولا وهو باعتبارها اشرف من الامة فهذا ما قالوه *

(وانا تعجب) من الشيخ انه كيف يستجيز استعمال امثال هذه الحجة مع انه هو الذي يقول في منطق الشفاء اذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم انه خلط وذكر في المباحث ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وذلك شريفا وانما ذلك اليق بالخطابة واذا كان هذا كلامه فكيف عول عليه في بيان ان العالي لا يفعل لاجل السافل شيئا مع ان ذلك اولى المطالب بالتحقيق *

(الثالث) قالوا القصد الى التكوين مشروط بالعلم بالجزئيات وذلك على الله تعالى محال فكذلك القصد الى التكوين *

(الرابع) هو انه اذا اراد شيئا معينا دون غيره فاما ان تكون ارادته لذلك الشيء واجبة اولا تكون فان لم تكن واجبة احتاجت الى سبب ولا يتسلسل بل لا بد من مقطع وذلك المقطع اما ارادة واجبة اوموجب غير الارادة فان

كان المقطع موجبا غير الارادة كانت فاعلية البارى تعالى بالايجاب لا بالارادة وان كان المقطع ارادة واجبة (فنقول) وجوب تلك الارادة اما ان يكون لذاتها وهو محال لان الارادة صفة والصفات لا تكون واجبة بذاتها واما ان يكون لاجل المراد وذلك يكون على وجهين *

(احدهما) ان يقال ان وجود المراد يقتضي وجود الارادة وذلك محال لانا فرضنا ان وجود الارادة يقتضي وجود المراد فلو اقتضي وجود المراد وجود الارادة لزم الدور *

(وثانيها) ان يقال ان تصور ذلك المراد يقتضي وجود الارادة وهذا ايضا على وجهين فانه اما ان يكون تصور الحقيقة يقتضى ارادة وجودها لا بشرط كونها مصلحة او بشرط كونها مصلحة *

(والاول) يقتضى دوام ارادة وجود ذلك الشيء وايضاً فلا يكون ذلك الشيء بالمرادية اولى من ضده لان حقيقة كل واحد منهما قد يصلح لان يكون مرادا في الجملة فاذا لم تعتبر المصلحة فكيف يترجح احدهما في المرادية على الآخر *

(والثانى) يقتضى ان يكون تصور المصلحة موجبا لوجود الارادة لترجح الفاعلية ولو كان كذلك لكانت جميع المصالح معقولة مرادة وليس الامر كذلك فانه لا مصلحة لخلق الشخص الموصوف بانواع النقائص البدنية مع العلم بانه يكفر فانه مع هذا العلم يستحيل منه الايمان لانه لو لم يوجد الكفر لانقلب العلم جهلا وذلك على الله تعالى محال وما يؤدى الى المحال محال فاذاً الايمان منه محال فهذا الشخص المعذب فى الدنيا والآخرة مما يعلم ببديهة العقل انه لا مصلحة له في الوجود والحياة فعلمنا ان تصور المفسدة لا يمنع من الارادة وتصور المصلحة لا يوجبها *

(فثبت) بهذا ان الحق هو القسم الثالث وهو ان تكون ارادة الله تعالى لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى ومتى كانت كذلك كانت ارادة دائمة الوجود ولا تختلف باختلاف حصول المراد وعدم حصوله اذلو لم تكن دائمة الوجود لم تكن ذاته سبحانه وتعالى سببا مستقلا باقتضاء تلك الارادة وحينئذ تعود الاقسام الباطلة واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود لم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين لان القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه عند حصول ذلك الشيء *

(فثبت) ان ارادة الله تعالى ليست عبارة عن القصد *

(بل الحق) في معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون و ذلك النظام يكون لا محالة كائنا مستفيضا وهو خير غير مناف لذات المبدأ الاول فعلم المبدأ بفيضانه عنه وانه خير غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه *

(واما) اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الله تعالى هو ما ذكرناه فان ارادتنا ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لترجيح احد ذينك الطرفين على الآخر واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح من نسبتها الى عدمه وثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب لزم منه ان الارادة الجازمة انما تتحقق عند ذلك وهناك قد صارت موجبة للفعل فاذا ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل *

(لانا بينا) ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة وهناك يمتنع

حدوث

حدوث المراد ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ماذكرنا ان المريد هو الذى يكون عالماً بصدور الفعل لغير المنافى عنه وان غير المريد هو الذى لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان العلم حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائماً له بل يكون منافرا مثل الملجأ على الفعل فانه لا يكون الفعل مراداً له *

(ومما يدل) على انه ليس من شرط كون الذات مريدا اوقادرا امكان ان لا يفعل لان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلانى في الوقت الفلانى فذلك الفعل لولم يقع كان علم الله تعالى غير مطابق للمعلوم فكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة الخروج عن طرفى النقيض مع ان الله تعالى مريد وقادر عليه فعلمنا ان امكان اللاكون ليس شرطا لكون الفعل مقدورا اومرادا *

﴿ الفصل الرابع في امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى ﴾

(وهى امران) (الاول) قالوا ان البارى تعالى ليس تعقله تعقلا انفعاليا بل تعقلا فعليا اما انه ليس تعقلا انفعاليا فلان تعقله لذاته عين ذاته فيكون تعقله لذاته متقدما على الوجود على سائر المعقولات وقد عرفت ان تعقله لذاته يقتضى لذاته تعقله لغيره واقتضاء الاقدم اقدم فاذاً اقتضاء تعقله لذاته لتعقله لسائر المعقولات اقدم من اقتضاء سائر المعقولات لكونه عاقلا فاذاً يستحيل ان تكون عاقلية البارى تعالى للمعقولات مستفادة من وجود المعقولات (واما ان تعقله فعلي) فلان ذاته لما كانت مبدأ للتعقلات والمعقولات فلا بد وان تكون مبدأيتها لاحدهما اسبق من مبدأيتها للآخر *

(وثبت) انه لا يجوز ان يكون لوجود المعقولات سبق على حصول التعقلات * (فبقى) ان تكون التعقلات اسبابا لوجود المعقولات فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع ولا شك انك بعد احاطتك بما مضى تكون عالما بمواقع الدخل في هذه الكلمات *

(الامر الثاني) ان الجزئيات كيف تعقل على وجه كلي وقد سبق بيان ذلك في باب العلم *

(الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى) ← ملاحظة جانبية

﴿ الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين ﴾

(قال الشيخ) لما اتضح ان العلل العالية لا يجوز ان تكون افعالها لاجل الدواعي والاغراض وليس لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات فان ذلك لا يحصل اتفاقا بل يقتضى اسبابا فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور *

(وحاصل) ذلك ان علمه بصدور افعال غير منافية له عنه هو الارادة ثم ان علمه بانه كيف يكون حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل هو عنايته بتلك الاشياء فانه اذا علم في الانسان انه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة ويعلم مع ذلك ان التركيب الانفع الاكمل كيف هو ثم فاض عنه ذلك الاكمل كان علمه بذلك الكمال هو عنايته بالاشياء فهذا هو تفسير العناية عند من ينكر العلم بالجزئيات والقصد الى الايجاد والتكوين *

(الفصل السادس في قدرته تعالى)

﴿ الفصل السادس في قدرته تعالى ﴾

(قالوا) ان قوما زعموا ان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان

لا

لا يفعل لا يفعل ويجب ان يعلم انه ليس من شرط صدق هذه الشرطية ان تصدق الحملية يعنى ان يصدق انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل لان الفاعل انما يكون فاعلا للفعل حال صدور الفعل عنه وفى تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلمنا ان صحة وصفه بالفاعلية ليس لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والاله تعالى يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان يكذب عليه انه شاء ان لا يفعل فافعل لما قد بينا ان مشيته تعالى للفعل من لوازم ذاته *

(فان قيل) انا لا نعتبر فى كون الفاعل فاعلا مشية ان لا يفعل حتى يلزم منا ماذكرتم بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن فى حقه مشية ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب عليه انه من شأنه ان يشأ ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة *

(فنقول) قد بينا ان الجهات التى باعتبارها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان تحصل الا ويترتب عليها الفعل فاذا الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثرا فى الفعل لا يصدق عليه ان من شأنه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما التمييز بين القادر والموجب فما ذكرناه فى الفصل السابق *

الفصل السابع فى احصاء صفاته تعالى

(الفصل السابع فى احصاء صفاته تعالى)

(انه سبحانه) وتعالى حي لان الحي هو الدراك الفعال وهو مدرك لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات *

(وهو ايضاً جواد) لان الجود هو افادة ماينبغي لا لعوض وهو قد فعل ذلك لانه افاد الوجود من غير عوض فهو اذاً جواد *

(وهو تام) لانا قد بينا ان واجب الوجود بذاته واجب من كل جهاته وان التغير عليه ممتنع فكل ما من شأنه ان يكون له فهو بالفعل حاصل له *

(وهو ايضا فوق التمام) لان ما لغيره من الكمالات فمنه صدرت ومنه حصلت وهو المعني بقوله تعالى (قل اي شيء اكبر شهادة قل الله) *

(و هو حق محض) لانه لما كان واجبا في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلا للعدم الذى هو البطلان بذاته فذاته احق من كل حق والاعتقاد والقول فيه احق من كل اعتقاد وقول واصدق وهو المعنى بقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) *

(وهو خير محض) لان الشر على ما سيأتي طبيعته عدمية وهو موجود لذاته و مفيض للوجود على غيره *

(واذا ثبت ذلك فنقول) انه لا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه ان يحصل لها فواجب الوجود له البهاء المحض و الجمال المحض بل هو المفيض لكل بهاء وجمال والجمال محبوب لذاته وكل ما كانت القوة اقوى ادراكا للجمال كانت المحبة اكثر والعشق اتم واكمل فواجب الوجود اذا ادرك ذاته بادراكه الاقوى الاكمل وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد ادرك اكمل الموجودات واجلها باتم ادراك فيلزم ان يكون ابتهاج ذاته بذاته اكمل انواع الابتهاج فتكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ به وليس لتلك المعانى عندنا اسامى غير هذه التي اطلقناها فمن انكرها استعمل غيرها *

(ونقول) انه حكيم لان الحكمة معرفة الاشياء كما هي اما في التصورات فبحدودها واما في التصديقات فبعللها وهو سبحانه عالم بذاته علما حقيقيا ويعرف من ذاته غير ذاته فهو يعرف الممكنات باسبابها *

(وقد

(و قد يعنى) بالحكمة ايجاد الافعال على الوجه الاحسن والاحكام هو ان يعطي الشيء جميع ما يحتاج اليه فى ضرورة وجوده وفى حفظ وجوده بحسب الامكان فان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي هو فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات تختلف درجات للموجودات فى الكما لات و النقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف واقعا في النوع ولئن كان في الاشخاص فاختلاف الكمالات فى الاشخاص فالكمال المطلق من حيث يكون الوجوب بلا امكان و الوجود بلا عدم و الفعل بلا قوة والحق بلا باطل *

(ثم) كل ثان فانه يكون انقص من الاول فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه ان ثبت العقول بها وهي باسرها اشرف من الامور المادية *

(ثم) السماويات اشرف من الكائنات الفاسدة وهذه الامكانات اسباب الشرور وواجب الوجود كما انه اعطى ما يحتاج اليه الشيء فى حصوله وبقائه فكذلك اعطى ما فوق الحاجة فهو اذاً حكيم بذاته اذ انه حكيم في افعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القرآن على هذا حيث قال (ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى) فالهداية هي الكمالات التي لا يحتاج اليها الشيء فى وجوده و بقائه وايضا حيث قال (الذي قدر فهدى) و حيث قال (الذى خلقني فهو يهدين) *

﴿ الفصل الثامن في ان حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر ﴾

(وعليه) براهين (الاول) انا لو عقلنا حقيقة واجب الوجود لعقلنا كل الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان و كذب التالي يدل على كذب المقدم بيان

الشرطية بما ذكرنا من أنه مبدء للاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول *

(البرهان الثانى) ان القدر المعلوم من البارى تعالى عند البشر امور كلية فان المعلوم للبشر ذات مقيدة بقيود كلية وذلك لا يقتضى قط الجزئية فانا اذا عرفنا ذاتا ثم عرفنا تقيدها بقيد الوجوب ثم عرفنا تقيد الذات الواجبة بقيد التجرد عن المادة ولواحقها ثم عرفنا تقيد الذات الواجبة المجردة بقيد العالمية والقادرية كان المعلوم ذاتا واجبة مجردة عالمة قادرة و هذا امر كلي لان نفس مفهومه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه و اما هويته الشخصية المعينة فانها مانعة عن وقوع الشركة فيه فاذاً المعلوم عند البشر من البارى سبحانه وتعالى امور كلية وهويته المانعة عن وقوع الشركة فيه غير معلومة *

(فنقول) ان تلك الهوية اما ان تكون هي غير ماهيته او تكون لازمة لماهيته فان كان الاول وجب ان لا تكون الماهيته معلومة للبشر كما ان هويته غير معلومة وان كان الثاني فنقول اذا كان لازم الماهية غير معلوم وجب ان لا تكون الماهية معلومة اذ لو كانت الماهية التي هي علة اللازم معلومة لكان اللازم المعلول معلوما ايضا *

(البرهان الثالث) ان الاستقراء دل على انه لا طريق الى معرفة الاشياء الا من وجهين *

(احدهما) وجدان ذلك من النفس مثل علمنا بالالم واللذة والجوع والعطش فانها امور حاضرة لنفوسنا حاصلة عندنا فلا جرم نعرفها ونحيط بحقائقها *

(وثانيها) التشبيه والتمثيل مثل تعليمنا للعنين لذة الجماع مثلا بانها لذة تشبه الالتذاذ بتناول السكر اوغير ذلك وهذا الطريق لا يوصل الى كنه الحقيقة لان المختلفين وان اشتركا في بعض الوجوه فليس القدر المشترك هو تمام حقيقة

 كل

كل واحد منهما والا لما كانا مختلفين فظهر ان التشبيه لا يفيد معرفة المشبه الا من بعض الوجوه وهو جهة عمومه *

(واذا ثبت ذلك فنقول) حقيقة وجوب الوجود وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة الحصول فيها وهي ايضاً لا تشبه شيأ من الاشياء الا في صفات سلبية او اضافية فاذا لا يمكن الوصول الى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة بعض صفاته السلبية والاضافية فظهر ان تلك الحقيقة غير معلومة للبشر *

(البرهان الرابع) قد بينا ان التعقل انما يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وتلك الصورة يجب ان تكون مساوية في الماهية للمعلوم فلو عرفنا البارى تعالى لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته فتكون ماهيته مقولة على اشخاص عدة وقد بينا ان ذلك محال *

﴿ الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى ﴾

(كل اسم يقع على ذات فاما ان تكون دلالته الاولى على تمام تلك الذات او على ما يكون داخلا فيها جزأ منها او على ما يكون خارجا عنها فالاول دلالته على الذات بالمطابقة والثانى بالتضمن والثالث بالالتزام *

(وهذا) القسم الثالث اعنى الدال على صفة خارجة عن الذات اما ان تكون دلالته على صفة ثبوتية او سلبية فان كانت دلالته على صفة ثبوتية فاما ان تكون تلك الصفة مجرد اضافة اولا تكون وان لم تكن مجرد اضافة فاما ان تكون صفة ذات اضافة اولا تكون فاقسام الاسماء ستة *

(الاول) الدال على نفس الذات *

(الثانى) الدال على جزء الذات *

(الثالث) الدال على صفة سلبية *

(الرابع) الدال على صفة اضافية *

(الخامس) الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة *

(السادس) الدال على صفة حقيقية ذات اضافة (اما الاسم) الدال على نفس الذات فذلك ممكن في حق واجب الوجود وهوله حقيقة مخصوصة فامكن ان يكون لها اسم و اما انه هل وجد ذلك الاسم ام لا فليس ذلك من صناعة الحكمة *

(ثم ههنا موضع بحث) وهو انه ورد في كلمات المتقدمين ان واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها وشرحها انه واجب الوجود و الذي يمكن تحصيله من ذلك هو ان وضع الاسم للحقيقة بعد تعقلها واذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم ان يضعوا لها اسما وكما انهم لا يعلمون من الاول الا صفاتا سلبية او اضافية او غيرهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لما يدل على هذه الاقسام *

(ثم انه ثبت) في المنطق ان الاقوال الشارحة سواء كانت حدودا اورسوما فهي قائمة مقام الاسماء في الدلالة على تلك الحقائق الا ان القول الشارح يدل على الماهية دلالة مفصلة والاسم يدل دلالة مجملة *

(واذا ثبت هذا فنقول) حقيقة واجب الوجود غير معلومة ولكن شرح تلك الحقيقة بالرسم لست اقول بالحد هو انه واجب الوجود ويريدون بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه *

(وعند هذا التحقيق) بطل تشنيع من قال ان تلك الحقيقة اذا كانت مجهولة فكيف يمكن شرح المجهول *

(ولنرجع) الى مقصودنا الذي فارقناه فنقول (اما الاسم) الدال على جزء

الذات

الذات فذلك في حق واجب الوجود ممتنع لما بينا ان ماهيته بريئة من جميع جهات التكثر (واما الاسم) الدال على صفة سلبية فذلك حاصل في حق واجب الوجود وكذلك الدال على صفة اضافية *

(واما القسم الخامس) وهو الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة فقد بنوا انفى ذلك على نفى الصفات وسبق القول فيه (واما القسم السادس) وهو الدال على صفة حقيقية ذات اضافة فقد قالوا ان ذلك منتف عن ذات الله تعالى بناء على نفى الصفات وزعموا ان اسم العالم يدل على تجرده عن المادة ولواحقها فتكون دلالته على امر سلبي *

(وعندي ان) هذا لا يلائم قولهم العلم بالاشياء صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الاشياء وان تلك الصور ليست مجرد اضافة بل هي صفة حقيقية لها اضافة حتى بنوا على ذلك ان تغير المعلوم لا يوجب تغير الاضافة فقط بل يوجب تغير صفة ذات اضافة *

(وايضا ذكروا) في قاطيغورياس ان العلم من باب الكيف بالذات ومن باب الاضافة بالعرض يعني العلم في ذاته كيفية ولكنه عرضت له اضافة واذا كان كذلك كان اسم العالم دالا على صفة حقيقية موصوفة باضافة مخصوصة فكيف يمكن ان يقال انه تعالى ليس له من هذا القسم اسم *

(والعجب) ان الشيخ ذكر في الشفاء في باب اثبات انه تعالى عقل وعاقل ومعقول لما بين ان تعقله للاشياء يستدعي حضور صور الاشياء عنده ثم تلك الصور اما ان تكون قائمة بذاته او بشيء آخر اولا في محل ثم اختار القسم الاول وابطل القسمين الاخيرين ثم لما شرع في شرح صفات واجب الوجود زعم ان كونه عالما وصف سلبي مع انه ليس بين الفصلين الا شيء قليل

وهذه مناقضة عجيبة *

(فالحاصل) ان الاقسام الثلاثة من الاسماء وهي التي تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الاضافية حاصلة بالاتفاق (واما الدال) على جزء الذات فهو منتف بالاتفاق (واما الدال) على صفة حقيقية ذات اضافة فهو عندي ثابت خلافا للمتقدمين (واما الدال) على صفة حقيقية عرية عن الاضافة فلم تدل دلالة على ثبوتها اونفيها *

﴿الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى﴾

(الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى)

(منها) واجب الوجود بذاته فتارة يعنى به كونه مستحقا للوجود من ذاته وتارة يعنى به عدم احتياجه في وجوده الى غيره وقد عرفت الفرق بين المفهومين *

(ومنها) انه تام لان نوعه له فقط وليس من نوعه شيء خارج عنه *

(ومنها) انه واحد فتارة يعنى به كونه تاما فان الكثير والزائد لا يعدان تامين وتارة يعنى به ان حقيقته له فقط وتارة يعنى به انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة ولا باجزاء الحد وتارة يعنى به تعينه وهويته التي بها امتاز عن غيره وتارة يراد به ان مرتبته من الوجود وهو الوجوب ليست الا له *

(ومنها) الغني وقد قال في الاشارات الغني التام هو الذي يكون غير محتاج في ذاته ولا في صفات ذاته سواء كانت اضافية اوغير اضافية الى شيء غيره *

(ومنها) الملك وقد قال في الاشارات الملك الحق هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء فعلى هذا يكون الغني جزأ من مفهوم الملك لان الغني هو المستغني عن الغير والملك هو الذي يكون مستغنيا عن الآخر ويكون ماسواه غير مستغن عنه بل يكون محتاجا اليه *

(ومنها)

(ومنها) الجبار والقهار فقد فسرهما في خطبة له فقال قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل (ولولا) ان امثال هذه المباحث ليست عقلية محضة لطولنا القول فيها وليكن ماذكرناه كافيا وبالله التوفيق والعصمة من الزلل ٭

الباب الثالث

٭ في افعاله تعالى ٭ وفيه ستة فصول ٭

الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى

(قالوا) لما ثبت ان واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته اصلا وثبت ان الصادر عن البسيط يجب ان يكون واحدا لزم ان يكون المعلول الاول واحدا ثم بينوا ان ذلك المعلول يجب ان يكون عقلا محضا بما ذكرناه في كتاب العقل (ثم قالوا) الصادر الاول اما ان يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد اولا يمكن فان لم يمكن كان الصادر عنه ايضا واحدا او الكلام فيه كالكلام في الاول وذلك يوجب ان لا يوجد موجود ان الا في سلسلة العلية والمعلولية لكن التالي كاذب فالمقدم مثله ٭

(اما كذب) التالي فلانا نجد كثيرا من الاشياء ليس بعضها علة للبعض ولا معلولا له فان الاجزاء المفترضة في الجسم الواحد ليس بعضها علة للبعض والا لكانت متمائزة بالطبع والماهية فكان يجب ان تكون التقسيمات الممكنة الغير المتناهية حاصلة بالفعل (وايضا) فلان اكثر الاعراض ليس شئ منها علة للبعض مثل الطعوم والروائح ولا سيما الاضافات فالظاهر انه لابد من الاعتراف بانتساب امور كثيرة الى علة واحدة حتى لا يكون بين شئ من تلك الاشياء تقدم ولا تأخر لكنا قد بينا ان الشئ مالم تكن فيه كثرة لم تصدر

عنه كثرة فاذاً في علة المعلولات كثرة فلنفرض ان اول موجود تصدر عنه معلولات كثيرة هو المعلول الاول كما هو المشهور الى ان نحقق الحال فيه *

(فنقول) كثرة المعلول الاول اما ان تكون مستفادة من الباري تعالى فيكون قد صدر عن الباري تعالى اكثر من واحد وهو محال او من ماهية المعلول الاول فاما ان تكون ماهيته بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها الا اثر واحد واما ان تكون مركبة فيستحيل صدورها عن الباري تعالى واما ان يكون له من ذاته شيء ومن الاول شيء فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من علته حصلت هناك كثرة وذلك هو الحق فان سائر الاقسام لما بطل ولم يبق الا ذلك وجب ان يكون هو الحق *

(ثم ان الماهية) لها من ذاتها الامكان ولها من علتها الوجود فاذاً لا يمكن ان يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لاجل اشتماله على هذه الكثرة *

(واعلم) انه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم فلنذكر كلام الشيخ الرئيس بعبارته *

(قال) لا يمكن في العقول الفعالة شيء من الكثرة الا على ما اقوله ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة ما نعني به عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله الاول وليست الكثرة له من الاول فان امكان وجوده له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك

الواحد

الواحد يلزمه حكم اوحال اوصفة اومعلول ويكون ايضاذلك واحدا *

(ثم يلزم) عنه بمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة جلبها تكيف ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة مما عن المعلولات الاول — هذا ماذكره في الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد بهذه العبارة *

(والذى) ذكره في الاشارات وسائر كتبه فمعناه ذلك وعبارته قريبة من ذلك وهو موضع بحث طويل وشكوك كثيرة عظيمة (ولقد كان) من الواجب على اكابر الحكماء ان يزيدوا لهذا الفصل تحقيقا وايضاحا وان لا يقنعوا بهذا القدر من الكلام في هذا المقام فان كلام الشيخ يوهم تارة انه جعل امكان تعقل وجوده سببا لصدور الكثرة عنه وتارة انه جعل تعقل العقل لامكان نفسه وتعقله لوجوده لغيره وتعقله لمبدأه اسبابا لصدور الكثرة عنه *

(وكان) من حقه ان يصرح بالحق فان هذا الموضع المهم غير محتمل للرمز والجمجمة في الكلام ويجب علينا ان نقول على كلا الاحتمالين مايمكن ان يقال فيه اثباتا وابطالا *

(اما الاحتمال الاول) وهو ان نجعل امكان العقل الاول ووجوده سببا لصدور الكثرة عنه فقد استقصينا ابطاله في باب العلة فليرجع اليه (والذى) نقوله هاهنا هو ان الامكان لايخلوا ما ان يكون امرا وجوديا اولا يكون فان لم يكن استحال ان يكون علة لغيره وان كان فلا يخلوا ما ان يكون واجبا لذاته اولا يكون فان كان واجبا لذاته كان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا كان واجب الوجود صفة لممكن الوجود محتاجاً اليه وذلك محال وان لم يكن واجبا لذاته فان كان ممتنعا لذاته لم يكن ايضا علة لوجود شئ

فان لم يكن لا واجبا ولا ممتنعا كان ممكنا *

(فاما ان يكون) له سبب او لا يكون فان لم يكن له سبب كان الممكن غنيا عن السبب وهو محال وان كان له سبب فسببه اما ماهية العقل الاول او ذات الباري تعالى فان كان السبب هو ماهية العقل الاول فلا شك ان امكان الشيء سابق على وجوده وكانت الماهية موصوفة بصفة موجودة قبل صيرورتها موجودة وهو محال وان كان السبب هو ذات الباري تعالى فحينئذ يكون الباري تعالى علة لوجود امكان العقل الاول ولوجود العقل الاول فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك محال *

(واستقصاء الكلام) في بيان ان الامكان امر عدمي قد مضى في الكتاب الاول والكلام في ان الامكان لا يصلح لان يكون علة قد مضى في باب العلة فلنشتغل الآن بابطال القسم الثاني (وهو ان يقال) ان تعقل العقل الاول لامكان ذاته علة لشيء وتعقله لوجوبه لغيره علة لشيء آخر *

(فنقول) انهم اقاموا البرهان على ان من عقل ذاته لم يكن تعقله لذاته لاجل صورة زائدة على ذاته والا لزم اجتماع المثلين واذا كان كذلك فتعقل العقل الاول كونه ممكنا يجب ان لا يكون زائدا على ذلك الامكان والا لزم المحال ولما كان تعقل الامكان هو نفس الامكان والامكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل الامكان (الا ان يقولوا) الامكان قيد سلبي فتعقله وان كان مغايرا له لكنه لا يجب منه اجتماع المثلين ولكنهم اذا قالوا ذلك فقد تركوا مذهبهم في كون الامكان امرا ثبوتيا *

(فالاشكال الاول) ان يقال هب ان تعقل الامكان صورة زائدة على الامكان لكنا نقول ان تلك التعقلات لا بد لها من سبب اذ ليست هي واجبة

الوجود لذاتها وسببها ان كان واجب الوجود وقد صدر عنه ذات العقل الاول وتلك التعقلات ايضا فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان كان ذات العقل الاول فاما ان يوجب ذلك بسبب تعقل آخر غير سابق فيعود الكلام فيه كالكلام في الاول اولا بسبب تعقل سابق فقد حكموا بان صدور الاشياء عن العقل ليس بسبب عاقليته فيعود الكلام الاول من ان ذلك السبب الامكان والوجود وقد ابطلناه •

(او يقال) بان ذات البارى تعالى اوجب وجود العقل الاول والعقل الاول اوجب احد تلك التعقلات فيكون معلول العقل الا ول شيأ واحدا فحينئذ لا يكون مصدراً للكثرة •

(والاشكال الثانى) على اصل هذه المقالة ان نقول الكثرة التي في المعلول الاول اما ان تكون كثرة في المقومات او في السلوب والاضافات والامور الخارجية فان كانت الكثرة في المقومات وهى صادرة عن البارى تعالى فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان لم تكن الكثرة في المقومات بل في السلوب والاضافات فمثل هذه الكثرة هل تصلح ان تكون مبدأ لكثرة المعلولات ام لا فان صلحت فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدأ لكل الموجودات وان كانت لا تصلح فكيف يمكن ان يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلولات كثيرة •

(والاشكال الثالث) هب انا ساعدنا على ان الجهات الثلاث من الامكان والوجود والوجوب بالغير او التعقلات الثلاث تصلح لان تكون مبدأ لموجودات ثلاث الجسم والنفس والعقل لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة الفلكية ثم انه

من كل مقولة اعراضا او انواعا منه فهذه الامور الكثيرة ان استندت الى جهة الامكان وهى واحدة فقد صدر عنها اكثر من الواحد وكذلك في الفلك الثامن كواكب كثيرة جداً فتلك الكواكب و جرم الفلك ونفسه و عقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته ان استندت الى هذه الجهات الثلاث فقد استندت الى كل واحدة من هذه الجهات امور كثيرة جدا فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *

(والاشكال الرابع) الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول الاجناس على الانواع والعقل مندرج تحته فيكون العقل الاول مندرجا تحت جنس ويكون انفصاله عن سائر الانواع بفصل فتكون ماهيته مركبة من الجنس والفصل وهى صادرة عن البارى تعالى فقد صدر عن البارى اكثر من واحد (ولا خلاص) لهم من هذا الالزام الا ان يقولوا الجوهر ليس مقولا على ما تحته قول الاجناس لكن يكون ذلك تركا لما هو المشهور من مذهبهم *

(والاشكال الخامس) العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدأ كل هذه الموجودات السفلية مع كثرتها فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد (فان قالوا) الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد *

(فنقول) قد بينا في باب العلة انه يستحيل ان يقال المعلول هو الوجود فقط ثم ان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود سبب لوجود الممكنات باسرها على الوجه الذي ذكر تموه ويكون اختلاف الموجودات بسبب اختلاف الماهيات القابلة له *

(فان قالوا) العقل الفعال انما يؤثر بمشاركة حركات الاجرام السماوية *

(فنقول) ان من مذهبكم ان الجسم والجسمانيات لا يمكن ان تكون اسبابا

لوجود

لوجود شيء بل هي اسباب لتعين الاستعدادات المختلفة فاذا كانت الماهيات لذواتها لها هذه الاستعدادات المختلفة كانت تلك الاستعدادات المختلفة اللازمة لتلك الماهيات بالنسبة الى فيض واجب الوجود كالاستعدادات المختلفة الحاصلة للعنصريات بسبب اختلاف الحركات السماوية بالنسبة الى فيض العقل الفعال (فهذه) الابحاث هي التي تمنعنا عن قبول مقالات الاولين في هذا الباب *

(وبالجملة) فانكانت مقالتهم حقة فلقد كان من الواجب ان يشرحوا لها شرحا ازيد ويشيروا الى بعض ما يتوجه عليها من الشكوك وحلوه فان الشكوك الواقعة في هذا الباب ليست اقل من الشكوك الواقعة في الشكل الاول من كتاب اقليدس مع انهم بالغوا في ايراد الشكوك المذكورة فيه وايضاح حلها والتفصي عنها وان كان القوم شاكين في هذه المقالة غير جازمين بها فقد كان من الواجب عليهم ان يصرحوا بالعجز عن الوقوف على حقيقة الحق في هذا الباب *

(وبالجملة) فانهم انما وقعوا في هذه الخرافات بسبب قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سمعت الادلة المثبتة لذلك والمبطلة له فاجعل عقلك حاكما بين الكلامين لتصل الى الحق ان شاء الله تعالى *

(والحق عندي) انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين *

(منها) ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلاجرم يكون وجوده فائضا عن الباري تعالى من غير شرط *

(ومنها) ما لا يكفي في فيضانها عن الباري تعالى امكانها بل لا بد من حدوث

امور قبل حد وثها لتكون الامور السالفة مقدمة للعلل الفياضة الى الامور اللاحقة و ذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا في الايجاد بل في الاعداد ٭

﴿ الفصل الثانى في شرح مذهبهم فى تكون السموات ﴾

(ثم انهم لما فرغوا) من تمهيد كيفية استناد الكثرة الى الشيء الواحد قالوا قد بان لنا فى ما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذاً موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو المعلول الاول ثم يتلوها عقل و عقل و لان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التى هى النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذاً العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكما لها و هى النفس وبطبعه امكان الوجود الحاصل له المندرج فيما يعقله من ذاته وجود جرمية الفلك الاقصى ٭

(ثم) كذلك الحال فى عقل وعقل وفلك وفلك الى ان ينتهى الى العقل الفعال الذى يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ٭

(فانا نقول) ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى

معانيها

معانيها متفقا (فهذا ماذكره) الشيخ وهو بناء على ماسلف وفساد ذلك يتضمن فساد هذا الا ان الذي يخص هذا الموضع ان نقول التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول اما ان يكون علة لوجود المعلولات الثلاثة التي هي العقل والنفس والفلك واما ان لا يكون فان كان علة يلزم ان يصدر عن كل عقل عقل ونفس و فلك لا الى نهاية وذلك باطل يدفعه الحس وان كانت هذه الجهات الثلاث لا تقتضي كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل ان يكون العقل الاول وان حصلت فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدأ للموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عن ذلك العقل الواحد واحد آخر الى ان يبلغ مراتب كثيرة *

(ثم بعد ذلك) يحصل العقل الذي يقتضي مافيه من الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا بطل قولهم بان العقول عشرة وان العقل الاول هو محرك الفلك الاقصى فظهر ان جزمهم هاهنا بعدد العقول ليس في موضعه من هذا الوجه (ومن وجه) آخر وهو ان الشيخ ذكر في فصل حركات الكواكب من الفن الثاني من الطبيعيات فقال انه لم يتبين الى الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على البعض *

(اقول) وبتقدير ان تكون كرة الكواكب الثابتة كرات منطو بعضها على البعض كان عدد النفوس والعقول اكثر لا محالة فظهر ان الجزم بان العقول عشرة جزم باطل *

(واعلم) انهم قد توقفوا في عدد العقول من وجه آخر وهو ان لكل كوكب فلكا ينقسم الى عدة من الكرات مثل القمر فان له فلك جوزهر وفلك مائل وفلك حامل وفلك تدوير *

(قالوا) فان جعلنا لكل واحدة من هذه الاكر محركا خاصا فحينئذ يزيد عدد العقول على العشرة و يبلغ الى الخمسين وان لم نقل بذلك بل جعلنا الفلك القمر محركا واحدا فحينئذ تكون العقول عشرة *

(وعندى) انهم كما اخطأوا في الجزم في هذا الموضع الذى ذكرناه فقد اخطأوا في التوقف في هذه المواضع فان اللائق باصولهم ان يثبتوا لكل واحدة من تلك الاكر محركا خاصا لان العقل الواحد اما ان يصلح لان يكون محركا لكرات كثيرة على سبيل التعشق والتشوق اولا يصلح لذلك فان كان الحق هو الاول فحينئذ ينسد عليهم باب اثبات العقول لانه اذا جاز ان يكون العقل الواحد عقلا لكرات كثيرة ومبدأ لحركات كثيرة جاز ان يكون عقل جميع الافلاك عقلا واحدا وذلك مما ينكرونه وان لم يجز للعقل الواحد ان يكون عقلا الا لكرة واحدة وجب الجزم بان لكل واحدة من هذه الاكر عقلا محركا على حدة فبهذا البيان يجب ان يكون لكل كرة عقل يخصها (واما) انه لابد ان يكون لكل كرة نفس تخصها فذلك ظاهر لان النفس قوة جسمانية ومعلوم ان القوة الحالة في احدى تلك الكرات مغائرة للقوة الحالة في الكرة الاخرى لاستحالة حلول الحال الواحد في المحلين *

(بل نزيد ونقول) انا قد بينا فيما مضى انه لابد وان يكون جرم الكواكب مستديراً على مركز نفسه وتلك الحركة لاتكون الا ارادية فاذاً لكل كوكب نفس تخصه وعقل يخصه بالطريق الذى ذكرناه ومعلوم انه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة الى حيث لايمكن عدها فكذلك العقول والنفوس يجب ان تكون كثرتها على حسب كثرة هذه الكواكب *

﴿ الفصل

﴿ الفصل الثالث في تكون الاسطقسات ﴾

(قال) الشيخ لما استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات ولما كانت الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان تكون مباديها القريبة اشياء متغيرة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها ثم لهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها فاختلاف صورها يعين فيه اختلاف احوال الافلاك واتفاق مادتها يعين فيه اتفاق احوال الافلاك وهو كونها باسرها مستديرة الحركة *

(ثم) لا يمكن ان يكون الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة بل العقل الاخير بمشاركة الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة وهو ايضا بمشاركة الاحوال الفلكية المختلفة علة للصور المختلفة التي في عالمنا هذا والمعنى بهذه المشاركة هو ان العقل الفعال عام الفيض والمادة قابلة لجميع الصور فيستحيل ان توجد صورة معينة دون غيرها الا ان تكون هناك مخصصات اخر مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر ما لاجله تصير مناسبة المادة لشئ بعينه اولى من مناسبتها لشئ آخر ويكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول لتشابهت نسبتها الى الضدين فما رجح احدهما *

(اللهم) الا بحال تختلف به المؤثرات فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان تختص بالصورة المعينة مادة دون مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد الا مناسبة كاملة لشئ بعينه وهو المستعد له *

(وهذا) مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فان السخونة هي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة له اشتد الاستعداد فصار من حق هذه الصورة النارية ان تفيض ومن حق تلك ان تبطل هذا ماذكره الشيخ *

(وفيه بحث) اما قوله ان العقل الفعال علة لوجود مادة هذا العالم بمشاركة الامر المشترك بين السماوات وهي استدارة الحركة *

(فلسائل) ان يطالبهم بالدليل على ان لاستدارة الحركات الفلكية مدخلا في وجود المادة ولم لايجوز ان يقال العقل الفعال علة لوجود المادة من غير ان يكون لطبيعة الاستدارة مدخل في ذلك اصلا وايضا تجعل الحركات الفلكية مخصصات وممدات للمادة وتفسر المعد بانه الذي يحدث منه في المستعد امر ما يصير مناسبته لشئ بعينه اولى من مناسبته لشئ آخر *

(وهذا الكلام مشكل) من وجهين (الاول) ان الحركات الفلكية اذا كانت معدات والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر كانت الحركات الفلكية موجدة لامور في المادة واذا كانت الحركات الفلكية صالحة للموجدية فاي حاجة الى استناد الحوادث الحادثة فى عالمنا الى العقل الفعال ولم لايجوز استنادها الى هذه الحركات *

(وبالجملة) فالصور الحادثة في مادة عالمنا هذا لابد وان تكون لمشاركة الحركات الفلكية فان كانت الحركات الفلكية صالحة للمؤثرية فكيف يمكننا ان نسند وجود هذه الحوادث الى شيء آخر فاذا اسندنا هذه الحوادث اليها لم تكن الحركات الفلكية عللا معدة بل موجدة *

(والثاني) هو ان الحركة التي جعلناها ممدة لحدوث صورة مخصوصة من

العقل الفعال اما ان تكون قديمة اوحادثة فان كانت قديمة وجب ان يكون الاعداد قديما فتكون الصورة المستمدة لماقديمة هذا خلف وان كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها من علتها لا بدوان يكون بسبب ممد آخروذلك الممد ايضاً يجب ان يكون حادثاوالكلام فى ذلك الممد كالكلام فى الاول فيتسلسل *

(ثم) هذه الممدات الغير المتناهية اما ان تكون معا فتكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال اويكون بعضها قبل بعض لا الى اول وعلى هذا يكون الممد لحصول الجزء المعين من الحركة فى الفلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون كل جزء متقدم من الحركة علة ممدة لحصول الجزء المتأخر منها واذا كان الامر كذلك جاز ان يقال ان كل صورة تحدث في عالمنا تكون ممدة للمادة لحدوث صورة اخرى *

(والجواب) عن الاول انا لا نفسر الممد بانه هو الذي يحدث منه في المستمد امر لاجله يترجح قبوله لصفة على قبوله لصفة اخرى ولا بانه الذي يتوقف حدوث الشئ على حدوث شئ منه في المادة (بل نفسره) بالشئ الذي يتوقف حدوث الشئ على حدوثه *

(والجواب عن الثاني) ان الصور الحادثة فى عالمنا لا يجب انتهاء كل ما يحدث منها الى صورة اخرى اذ ربما تبقى الصورة الواحدة مدة مديدة فلابد من شئ يكون بحيث يجب انتهاء كل جزء يفرض فيه الى جزء آخر وليس ذلك الا الحركة السرمدية فلاجرم هى الاسباب الممدة الاولية مثل الماء لا يجب ان تحصل فيه سخونة فتصعده ولكن الحركة الفلكية تنتهي بالشمس الى حيث تقابل الماء فتسخنه وتصعده فلولا الحركة الفلكية لما وجب انتهاء البرودة الى السخونة *

(فظهر بما ذكرنا) ان السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق اما عندهم فهو

العقل الفعال واما عندنا فهو واجب الوجود تعالى ثم كيف ما كان فان هذا الفيض يكون بمشاركة الاحوال الفلكية ثم يحتمل ان يكون معدات هذه الصور اربعة من الاجسام الفلكية ويحتمل ان يكون اجساما كثيرة منحصرة في جهات اربع ويحتمل ان يكون جسما واحداً له نسب مختلفة *

(ومما ذكر) في سبب تكون الاسطقسات ان الفلك مستدير على جرم في حشوه فالذي يجاوره يجب ان يصير نارا بسبب محاكته له والذي يكون في غاية البعد عنه يكون في غاية البرد والكثافة فيكون ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وقلة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل كثافة من الارض وقلة الكثافة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي الارض بارد رطب وهو الماء *

(والشيخ زيف) ذلك من وجهين (احدهما) ان هذا الكلام يقتضي ان يوجد الجسم اولا خاليا عن الصور الاربع ثم انه يكتسبها بسبب الحركة والسكون لكنا قد بينا ان الجسم العنصري يستحيل خلوه عن هذه الصور *

(وثانيهما) انه لم وجب لبعض تلك المادة ان هبط الى المركز حتى عرض له البرد ولبعضها ان جاوز الفوق *

(فلقائل) ان يجيب عن الاول (فيقول) انما يلزم خلو هذه الاجسام عن الصور اذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى يقال انه لو كان حصول هذه الصور في هذه الاجسام بسبب الحركة الفلكية لكانت عند ابتداء الحركة الفلكية خالية عنها (واما اذا قيل) انه لا بداية لهذه الحركة فلا وقت الا وقد مضى قبل ذلك اوقات غير متناهية فيكون لا وقت الا وقد مضى قبله من الحركة

الفلكية

الفلكية ما يكون مفيداً للنارية فيما يجاورها والارضية فيما يبعد عنها فلا يلزم مما قالوه خلو الاجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الاوقات *

(واما الاعتراض الثاني) فالجواب عنه ايضاً ظاهر لان قوله هبط بعض تلك المادة وصعد البعض انما يلزم اذا كانت تلك المادة في بعض الاوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ونحن بينا ان ذلك غير لازم واذا كانت صحة هذا الاعتراض متفرعة على صحة الاعتراض الاول كان الجواب عن الاول جوابا عن هذا الاخير *

(وايضاً) فبتقدير ان يوجد هذه الاجسام في بعض الاوقات خالية عن الصور كان الكل جسما واحداً بالطبع متصلا ولا يكون فيه جزء بالفعل واذا لم يكن الجزء فيه موجوداً لم يمكن ان يقال فيه انه لماذا نزل جزء وصعد جزء كما ان الماء الذي في الكوز لما كان ماءاً واحدا فلاجرم لا يمكن ان يقال انه لماذا نزل منه جزء وصعد جزء آخر *

﴿ الفصل الرابع في دوام فاعلية البارى تعالى ﴾

(انا قد بينا في باب العلة) ان واجب الوجود لذاته كما انه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته واذا كان كذلك وجب ان تدوم افعاله بدوامه (وبينا ايضا) ان سبق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل الى الفاعل وبينا في باب الزمان ان الزمان لا يمكن ان يكون له مبدأ زماني وحللنا فيه الشكوك والشبه وايضا فلو فعل بعد ما لم يفعل لكان قاصدا الى الفعل والتالي محال كما سبق في باب المريدية فالمقدم باطل (وقالوا) لو كان فاعلا بعدما لم يكن لكان عالما بالجزئيات و بطلان التالي يدل على بطلان المقدم *

(وايضا) العالم غير ممتنع ان يكون دائم الوجود وما لم يمتنع ان يكون دائم

الوجود يكون دائم الوجود فالعالم يجب ان يكون دائم الوجود (اما الصغرى) فقد مضى تقريرها (واما الكبرى) فهي ان الذى لا يمتنع ان يكون موجود ادائما لو كان جائز العدم لكان اما ان يكون عدمه ممكنا دائما اولا دائما فان لم يكن له امكان العدم دائما كان ذلك الامكان محدوداً فاذا تعدى ذلك الحد يجب فيه وجوده و يمتنع عدمه مع ان الاحوال واحدة و هذا محال *

(فبقي) أنه ان كان ممكن العدم فهو ممكن العدم دائما وكل ما كان ممكنا فانه اذا فرض موجودا امكن ان يفرض منه كذب و اما المحال فلا يفرض البتة وكذلك اذا فرض معد ومالكن فرض هذا العدم يلزم منه محال (وبيانه) هو انا نفرض ان احد طرفي الممكن و هو الوجود الدائم وجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة(١) دائما فلا يمتنع ان يقع ذلك الممكن فان استحال وقوعه لم يكن ذلك ممكنا لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائما عدمه دائما والا لكان الشيء في زمان فرضناه معدوما وموجود امعا وهو محال ثم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو عدم متجدد واذا كان هذا محالا ففرض ليس بكذب غير محال فالحكم على مالا يمتنع وجوده دائما بانه جائز العدم محال فاذاً وجوده واجب وهو المطلوب *

(فهذا ما قيل) في هذا الباب بعد الاحالة على المواضع المذكورة وعمدة المنكرين لذلك انكار حوادث لا اول لها وقد مضى القول فيه في باب الزمان فلا نطول القول بذكر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود *

﴿ الفصل الخامس في القضاء والقدر ﴾

(اعلم ان) افعال العباد امور ممكنة الوجود والممكن لا يترجح وجوده على عدمه

(١) الصفة١٢

عدمه الا بسبب وذلك السبب مالم يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر منه ذلك الفعل لانه ان لم يكن صدور الفعل عن ذلك السبب واجبا فلا يخلو اما ان تكون نسبة ذلك الفعل الى ذلك السبب كنسبة عدمه اليه اوتكون نسبة الفعل اليه ارجح من نسبة عدمه اليه فان كان الاول لم يترجح وجود الفعل والا فقد ترجح احد طرفى الممكن على الآخر لاعن سبب وهو محال *

(واما ان كانت) نسبة الفعل الى ذلك السبب ارجح من نسبة عدمه اليه (فنقول) ان عدم الفعل كان مساويا لوجوده قبل ذلك وعند تلك المساواة كان وقوع العدم محالا فالآن حين ما صار طرف العدم مرجوحاً مغلوباً كان بامتناع الوقوع اولى و اذا ثبت ان طرف العدم عند حضور ذلك ممتنع الوقوع كان طرف الوجود واجب الوقوع عند حضور السبب فثبت ان افعال العباد متى وجدت اسبابها وجب وجودها ومتى فقدت اسبابها امتنع وجودها *

(فنقول) اسباب افعال العباد اما ان تكون افعالا للعباد اولا تكون والاول يقتضي التسلسل وهو محال والثانى يقتضى انتهاء افعالهم الى واجب الوجود اما بواسطة اوبغير واسطة وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات الى سببه فاذاً افعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة الى ذات واجب الوجود *

(فثبت) بهذا ان افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وان الانسان مضطر في اختياره وانه ليس في الوجود الا الجبر *

(فان قلت) انى اجد من نفسي ان شئت ان افعل افعل وان شئت ان لا افعل لا افعل فاذاً فعلى وتركى متعلقان باختيارى لا باختيار غيرى *

(فنقول) هب انك تجد من نفسك انك ان اردت الفعل فعلت وان اردت الترك تركت فهل تجد من نفسك ان ارادتك الاشياء موقوفة ايضا على

ارادتك حتى انك متى اردت الارادة حصلت ومتى لم تردها لم تحصل ولا شك انه ليس الامر كذلك اذ لو كانت ارادتك الاشياء موقوفة على ارادة اخرى لكانت الارادة الثانية موقوفة على ارادة ثالثة ويلزم التسلسل بل حصول الارادة فيك غير متوقف على ارادتك وحصول الفعل من ارادتك بعد حصول تلك الارادة الجازمة لا يتوقف ايضا على ارادتك فلا الارادة بك ولا ترتب الفعل على الارادة بك بل الكل بقدر *

(واعلم) انك متى حققت علمت ان النكتة في مسئلة القدم والحدوث ومسئلة الجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الجواز استحال ان يصدر منه الفعل الا بسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين (ثم ان) فاعلية البارى تعالى لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل (واما فاعلية العبد) فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره *

(فان قيل) فاذا كان الكل بقدره تعالى فما الفائدة في الامر والنهي وما السبب للثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذى اقتضى القضاء وجوده واجبا والفعل الذى اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان قادرا على الفعل والترك لكنا نعلم ببداهة العقل كونه قادرا على الافعال فبطل ما ذكرتموه *

(والجواب) اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا عن القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية

كما

كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب *

(واما حديث) القدرة فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل الفعل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة *

(والذي يدل) على صحة ماذكرنا ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله تعالى اعطاء الثواب والعوض في الآخرة — والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل او على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدى الى المحال محال فيستحيل من الله تعالى عقلا ان لا يعطي الثواب والعوض *

(فاذا استحال) منه عدم الاعطاء لزم وجود الاعطاء فاذاً صدور الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرنا لا ينافي كونه مقدوراً *

﴿ الفصل السادس في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي ﴾

(وقبل) الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمتين *

(المقدمة الاولى) الامور التي يقال لها انها شر اما ان تكون امورا عدمية او امورا وجودية فان كانت امورا عدمية فهي على اقسام ثلاثة لانها اما ان تكون عدماً لامور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحيوة واما ان تكون عدما لامور نافعة قريبة من الضرورة وان لم تكن ضرورية مثل العمى واما ان تكون عدما لا للامر الضروري ولا للنافع بل للامر الذي يكون كالفضل مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة (واما الامور) الوجودية التي يقال انها شرور فهي كالحرارة المفرقة لاتصال العضو *

(الفصل السادس في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي)

(واعلم) ان الشر بالذات هو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعه مثل عدم الحياة وعدم البصر فان الموت والعمى لا حقيقة لهما الا انهما عدم الحياة وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شران فاذاً ليس لهما اعتبار آخر ليكونا بحسبه شرين واما عدم الفضائل المستغنى عنها مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر ان ذلك ليس بشر واما الامور الوجودية فانها ليست شروراً بالذات بل بالعرض من حيث انها تتضمن عدم امور ضرورية اونافعة *

(و يدل عليه) انا لا نجد شيئاً من الافعال التي يقال لها شر الا و هو كمال بالنسبة الى الفاعل له و اماشريته فقد كانت بالقياس الى شيء آخر فالظلم مثلا يصدر عن قوة ظلامة للغلبة وهي القوة الغضبية والغلبة هي كمالها و فائدة خلقتها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لانها ان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر للمظلوم لفوات المال عنه و النفس الناطقة التي كمالها الاستيلاء على هذه القوة فمتى فوتت القوة الغضبية تفوت النفس ذلك الاستيلاء فلاجرم كان شراً لها وكذلك النار اذا احرقت فان الاحراق كمال لها لكنها شر بالقياس الى من زالت سلامته بسببها وكذلك القتل وهو استعمال الآلة القطاعة في قطع رقبة الانسان فان كون الانسان قويا على استعمال الآلة ليس شراً له بل هو خير وكذلك كون الآلة قطاعة خير لها وكذلك كون الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات ولكنه اعني القتل شر من حيث انه يتضمن زوال الحياة فثبت بما ذكرناه ان الامور الوجودية ليست شروراً بالذات بل بالعرض *

(المقدمة الثانية) ان الاشياء اما ان تكون مادية اولا تكون فان لم تكن مادية لم يكن فيها ما بالقوة فلا يكون فيها شر اصلا وان كانت مادية كانت في معرض الشرور وعرض الشر لها اما ان يكون في ابتداء تكونها او بعد

تكونها اما الاول فهو ان تكون المادة التي يتكون منها انسان اوفرس يعرض لها من الاسباب ما يجعلها ردية المزاج ردية الشكل والخلقة فرداءة مزاج ذلك الشخص ورداءة خلقته ليس لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل *

(واما الثاني) وهو ان يعرض الشر للشيء بطروطار عليه بعد تكونه فذلك الطارى اما شيء يمنع المكمل من الكمال مثل تراكم السحب واظلال الجبال الشاهقة اذ اصارت مانعة من تأثير الشمس في النبات واما شيء مفسد مضاد مثل البرد الذي يصل الى النبات فيفسد بسبب ذلك استمداده للنشوء والنمو *

(واذا عرفت) ذلك فلنشرع في المقصود ونقول قد بينا ان الشر بالحقيقة اما عدم ضروريات الشيء اوعدم منافعه (فنقول) الموجود اما ان يكون خيرا من كل الوجوه اوشرا من كل الوجوه اوخيرا من وجه وشرا من وجه وهذا الاخير على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون خيره غالبا على شره او يكون شره غالبا على خيره اويتساوى شره وخيره فهذه اقسام خمسة (اما الذى) يكون خيرا من كل الوجوه فهو الموجود واما الذى يكون كذلك لذاته فهو الله تعالى *

(واما الذى) يكون لغيره فهو العقول والافلاك لان هذه الامور ما فاتها شيء من ضروريات ذواتها ولا من كمالاتها

(واما الذى) يكون كله شرا اوالغالب عليه الشر اوالمتساوى فهو غير موجود لان كلامنا في الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم الكمالات الزائدة واذ عنينا بالشر ذلك فلاشك ان الشر مغلوب والخير غالب لان الامراض وان كثرت الا ان الصحة اكثر منها والحرق والغرق والخسف وان كانت قد تكثر الا ان السلامة منها اكثر (واما الذى) يكون خيره غالبا

على شره فالاولى فيه ان يكون موجود الوجهين *

(الاول) انه ان لم يوجد فلابد وان يفوت الخير الغالب وفوات الخير الغالب شر غالب فاذاً في عدمه يكون الشر اغلب من الخير وفي وجوده يكون الخير اغلب من الشر فيكون وجود هذا القسم اولى (مثاله) ان النار في وجودها منافع كثيرة وايضاً مفاسد كثيرة مثل احراق الحيوانات ولكنا اذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها اكثر من مفاسدها ولو لم توجد لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها اكثر من مصالح وجودها فلاجرم وجب ايجادها وخلقها *

(الثاني) وهو ان الذي يكون خيره ممزوجا بالشر ليس الا الامور التي تحت كرة القمر ولا شك انها معلولات الملل العالية فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم عللها الموجبة لها وهي خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض فاذاً لا بد من وجود هذا القسم *

(فان قيل) فلم لم يخلق الخالق هذه الاشياء عرية عن كل الشرور *

(فنقول) لانه لو خلقها كذلك لكان هذا هو القسم الاول الذي يكون خيرا محضا وذلك مما قد فرغ عنه *

(وقد بقي) في العقل قسم آخر وهو الذي يكون خيره غالباً على شره وقد بينا ان الاولى بهذا القسم ان يكون موجودا *

(وهذا الجواب) لا يغني لان لقائل ان يقول ان جميع هذه الخيرات والشرور انما توجد باختيار الله تعالى وارادته مثل الاحتراق الحاصل عقيب النار ليس موجبا عن النار بل الله اختار خلقه عقيب مماسة النار واذا كان حصول الاحتراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وارادته فكان يمكنه ان يختار خلق الاحتراق عند ما يكون خيرا وان لا يختار خلقه عند ما يكون شرا

و لا خلاص

ولا خلاص من هذه المطالبة الا ببيان كونه تعالى فاعلا بالذات لا بالقصد والاختيار فيرجع حاصل الكلام في هذه المسئلة الى مسئلة القدم والحدوث *

﴿ الباب الرابع ﴾

﴿ في النبوات وتوابعها ﴾

(وفيه فصل واحد في انه لابد من النبي)

(ان من المعلوم) ان الانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لاتحسن معيشته لوانفرد وحده بل لابد وان يكون معه اناس آخرون ليعين كل واحد منهم صاحبه على بعض مهماته مثلاذلك يخبز لهذا وهذا يطحن لذلك وآخر يزرع لهما حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا فلهذا السبب صار الانسان مدنيا بالطبع حتى ان البدو وبين الغير المتمدنين لا تشبه اخلاقهم اخلاق الناس الكاملين *

(فاذا) كان كذلك فالاشخاص الانسانية لابد لها من اجتماع ولابد ان تجرى بينهم معاملات ولابد فيها من شرائط لئلايظلم بعضهم بعضا ولابد لتلك الشرائط من واضع يضعها ومقرر يقررها وذلك الواضع لابد وان يكون بحيث يشافه الناس ويرشدهم الى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محالة انسانا (وهو لابد) و ان يكون مخصوصا بمعجزات وخوارق عادات لينقاد له الناس *

(وخواص) النبي كما ذكرنا ثلاث (احدها) في قوته العاقلة وهو ان يكون كثير التقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط وخطأ يقع له فيها *

(وثانيها) في قوته المتخيلة وهو ان يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويكون مخبرا عن المغيبات الكائنة والماضية والتي ستكون *

(وثالثها) ان تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانا والماء دما ويبرئ الاكمه والابرص الى غير ذلك من المعجزات *

(فاذا عرفت انه) لابد من وجود هذا الشخص الذى به نظام العالم (فنقول) ان العناية الالهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير الاخمص وانبات الشعر على الاهداب والحاجبين فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذى هو سبب نظام العالم فهذا ما نقوله في اثبات النبوة (واما ان النبي) كيف ينبغي ان يشتغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي ان يبين الشرائع فذلك يتعلق بالسياسات *

(واما بيان) تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول فيه

فذلك مما يتعلق بعلم الاخلاق (ولو) اخر الله تعالى في الاجل

لجمعنا في هذين العلمين كلاما محررا وضممناه الى هذا

الكتاب (واما الآن) فلما وفقنا الله تعالى لجمع هذه

المسائل الطبيعية والالهية على هذا الترتيب

والتهذيب الذى لم يسبقنا اليه احد

فلنختم الكتاب حامدين لله تعالى

ومصلين على نبيه محمد وعلى

آله واصحابه اجمعين

آمين آمين

ثم آمين

٣٣٣

٣٣

٣

خاتمة

﴿ خاتمة الطبع ﴾

الحمد لله الخالق المتمام على ما اعطانا من الملكة على الكلام فاوصلنا الى اقصى المرام و الصلوة و السلام على رسوله الذى اصطفاه من بين الانام وخصه بعظيم الوحى والالهام وآله السادات الكرام واصحابه الاتقياء العظام *

(امابعد) فلايخفى على العاقل الخبير والفاضل البصير ان كتاب المباحث المشرقية الذى هو في علم الكلام (وهو العلم الاعلى والفلسفة الاولى) عظيم قدره جليل شأنه كيف لا وهو محتو على جملة المسائل الكلامية وحاو على جلة المسائل الاصولية *

(والمصنف) العلام قداكثر الكلام فيه في مباحث الامور العامة باسلوب لم يسبقه اليه احد قبله اذ مامن مسئلة من المسائل الاختلافية الابحث عنها واجابها بماهو حق عنده — ولا مبحث من مباحثها المتنازع فيها الاتكلم فيه وحقق بماهو صدق لديه — واطنب فى مباحث الاعراض والجواهر باحسن التقرير الباهر بحيث صار مبتكرا في اسلوبه ومنفردا فى مكتوبه — ما ترك متعلقا من متعلقات الاعراض الابينه ببيان واضح وما اهمل مغلقة من مغلقاتها الاكشف عنها الستر واظهرها بطريق لائح *

(ومن مختصاته) ان مصنفه النحرير قد بحث عن اكثر المسائل الفلكيات ومتعلقاتها باحسن تقرير وفسرمهام المسائل الطبيعيات و شعباتها باوضح تفسير بحيث لم يوجد اغلب مباحث هذا الكتاب فى غيره من الكتب الكلامية فجزاه الله خير جزاه وحشره مع من يتولاه وكساه بكسوة العفو والاحسان وادخله في بحبوحة الجنان *

(وكان) هذا الكتاب مع رفعة مرتبته وعلو درجته منزويا في زاوية الخمول

ولمعان جواهر مطالبه العالية دنت الى الافول و الطلبة كانوا يشتاقون كثيرا الى مطالعته لكن ماكان تصل ايديهم اليه والعلماء كانوا يرجون طبعه لكن ماكانوا يقتدرون عليه *

(فرؤساء) مجلس مطبعة دائرة المعارف العالية لمارأوا اشتياقهم اليه ولاحظوا علوشأنه وانه كادان يمحى اثره عن الدنيا فمابقى الا اسمه و بلغ الى ان تأكله الديدان فلايحصل منه سوى الحرمان ارادوا طبعه فامروا مصححيها (وهم السيد زين العابدين الموسوى و المولوى السيد ابو الحسن والمولوى القاضى شريف الدين المرحوم والمولوى السيد هاشم الندوى والمولوى الحبيب عبد الله العلوى شكر الله مساعيهم الجميلة وحماهم من كل قبيحة ورذيلة) بتصحيح ذالك السفر المستطاب الممتاز على غيره بكثرة الفصول والابواب وتهذيبه و ترتيبه *

(فاشتملوا) بذلك وبذلوا جهدهم فيه وتاملوا في ظاهره وخافيه وقدحصلوا من الاصول نسختين والنصف الاول من الثالثة فى المكتبة الآصفية والنصف الثانى منها من الرئيس الكبير شيخ الاسلام مولانا حبيب الرحمن خان الشروانى الملقب بصدر يار جنگ بهادر لازالت شموس افاداته طالعة وانوار بركاته ساطعة — فرتبوا منها نسخة واحدة وصححوها بقدر الوسع و الطاقة *

(فطبعت) فى عهد سلطنة الملك المعان السلطان ابن السلطان مير عثمان على خان سلطان العلوم ملجاء علماء الاقطار ومأوى فضلاء الامصار خلد الله ملكه وسلطنته ورفع جلاله وعظمته *

(تحت) صدارة رئيس المجلس و اميره العالم الجليل و الفاضل النبيل

صاحب

صاحب الفضائل البهية المطلع على اسرار العلوم المشرقية والمغربية — النواب عماد الملك بهادر البلجرامی متع الله بحياته وبارك فی اوقاته وساعاته *

(وتحت) نظارة ناظم التعليمات السيد الجليل ذی الحسب الاصيل والباع الطويل النواب مسعود جنگ بهادر دامت بركاته وعمت افاضاته *

(وتحت) ادارة مدير المطبعة الباذل فی ترقيها كل جهد وسعة مولانا المكرم السيد ظهور الحق ادام الله بقاه وذلل اعداه *

(واهل ناظر) هذا الكتاب يعثر على بعض ما بقی فيه من الغلط فالمأمول منه ان يعذرنا اذ قد جاء (من ذا الذی ما ساء قط)

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين و الصلوة

والسلام على حبيبه اشرف النبيين و آله

الطيبين و اصحابه الطاهرين

من الحين الى

يوم الدين

٣٣٣

٣٣

٣

السيد زين العابدين الموسوی

مصحح الكتب القديمة

﴿ ترجمة المصنف ﴾

هو الامام الكبير العلامة النحرير الاصولي المتكلم المناظر المفسر فخر الدين الرازي ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين القرشي التيمي البكري اصله من طبرستان وتولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وقيل ثلاث واربعين وخمس مائة بالري وابوه كان خطيبا هناك *

كان شافعي المذهب فاق اهل زمانه في العلوم العقلية و النقلية و خصوصا في الاصلين والمعقولات وعلم الاوائل *

مدحه الامام سراج الدين يوسف بن ابي بكر بن محمد السكاكي الخوارزمي في قوله *

﴿ شعر ﴾

اعلمن علما يقينا ان رب العالمين * لو قضى في عالميهم خدمة للا علمينا

اخدم الرازي فخرا خدمة العبد بن سينا *

كان مبدأ اشتغاله في العلوم على والده الى ان مات ثم قصد (الكمال السمناني) واشتغل عليه مدة ثم عاد الى الري واشتغل على المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى الفقيه احد تلامذة الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي *

ولما طلب المجد الى مراغة ليدرس بها صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة — وله التصانيف المفيدة في الفنون العديدة *

(منها) (تفسير القرآن الكريم) و(تفسير سورة الفاتحه) وفي علم الكلام (المطالب العالية) ونهاية العقول و(كتاب الاربعين والمحصل) و (كتاب البيان و البرهان في الرد على اهل الزيغ و الطغيان) و (كتاب المباحث المشرقية في مجلدين) و (كتاب المباحث العمادية في المطالب العادية)

و(كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل) و(كتاب ارشاد النظار الى لطائف الاسرار) و(كتاب اجوبة المسائل النجارية) و(كتاب تحصيل الحق) و(كتاب الزبدة) و(كتاب المعالم وغير ذلك) وفي علم اصول الفقه (المحصول والمعالم) وفي الحكمة (الملخص) و(شرح الملخص) لابن سينا وشرح الاشارات لابن سينا (وشرح عيون الحكمة) وغير ذلك *

وفي الطلسمات (السر المكتوم) (ولم تصح نسبته اليه بل قيل انه مختلق عليه كما سيجئ) وشرح اسماء الله الحسنى *

(ويقال) ان له شرح المفصل في النحو للزمخشري وشرح الوجيز في الفقه للغزالي (وشرح سقط الزند) للمعري وله مختصر في الاعجاز ومؤاخذات جيدة على النحاة وله طريقة في الخلاف وله في الطب (شرح الكليات للقانون) وله كتاب في علم الفراسة ومصنف في مناقب الامام الشافعي *

(وانتشرت) تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة بين العباد وهو اول من اخترع هذا الترتيب في كتبه بما لم يسبق اليه احد — وله في الوعظ اليد البيضا وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي وكان يلحقه الوجد حال الوعظ ويكثر البكاء وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة ارباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل باحسن الاجوبة المجادلات على اختلاف اصنافهم ومذاهبهم *

(وكان) يجئ الى مجلسه الاكابر والامراء والملوك — وكان صاحب وقار وحشمة ومما ليك وثروة (كما سيجئ) وبزة حسنة وهيئة جميلة اذا ركب مشى معه نحو ثلاث مائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والاصول والطب وغير ذلك *

(ورجع) بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم الى مذهب اهل السنة وكان يلقب بهراة شيخ الاسلام *

(ولازم الاسفار) وعامل شهاب الدين الغورى صاحب غزنة في جملة من المال ثم مضى اليه لاستيفائه منه فبالغ في اكرامه والانعام عليه وحصل له من جهته مال طائل وعاد الى خراسان واتصل بالسلطان محمد المعروف بخوارزم شاه فحظى عنده ونال اسنى المراتب *

(ولما قدم) الى هراة نال من الدولة اكراما عظيماً فاشتد ذلك على الكرامية فاجتمع يوما مع القاضي مجد الدين بن القدوة فتناظرا ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة ونال منه واهانه فعظم ذلك الكرامية وثاروا من كل ناحية فقامت بينهم فتنة فامر السلطان الجند بتسكينها *

(وذلك في سنة) خمس وتسعين وخمس مائة ولم يزل بينه وبين الكرامية السيف الاحمر فينال منهم وينالون منه سبا وتكفيرا حتى قيل انهم سموه فمات من ذلك في السنة المذكورة *

(ومناقبه) اكثر من ان تحصر وتعد وفضائله لا تحصى ولا تعد *

(وكان له) مع ماجمع من العلوم شئ من الكلام المنظوم ومن ذلك قوله *

﴿ شعر ﴾

نهاية اقدام العقول عقال * واكثر سعى العالمين ضلال
فارواحنا في وحشة من جسومنا * وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
وكم من جبال قد علت شرفاتها * رجال فزالوا والجبال جبال
وكم قد رأينا من رجال ودولة * فبادوا جميعا مزعجين وزالوا

(وقال

(وقال ابو عبد الله) الحسين الواسطي سمعت فخر الدين بهراة ينشد على المنبر عقب كلام عاتب فيه اهل البلد *

(شعر)

المرء مادام حيا يستهان به * ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

(وذكر) فخر الدين في كتابه الموسوم (تحصيل الحق) انه اشتغل في علم الاصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على ابي القاسم سليمان بن ناصر الانصاری وهو على امام الحرمين ابي المعالي وهو على الاستاذ ابي الاسحاق الاسفرائني وهو على الشيخ ابي الحسن الباهلي وهو على شيخ السنة ابي الحسن على ابن ابي اسمعيل الاشعرى الناصر لمذهب اهل السنة والجماعة *

(واما اشتغاله) في فروع المذهب فانه اشتغل على والده المذكور ووالده على ابي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى وهو على القاضي حسين المروزی وهو على القفال المروزی وهو على ابي زيد المروزی وهو على ابي اسحاق المروزی وهو على ابي العباس بن سريج وهو على ابي القاسم الانماطي وهو على ابي ابراهيم المزنى وهو على الامام الشافعي المطلبي *

(وقال السبكي) في طبقاته الكبرى اعلم ان شيخنا الذهبي ذكر الامام فخر الدين الرازی في كتاب الميزان في الضعفاء وكتبت انا عليه حاشية (مضمونها) انه ليس لذكره في هذا المكان معنى ولا يجوز من وجوه عدة اعلاها انه ثقة حبر من احبار الامة وادناها انه لا رواية له فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب تقشعر منه الجلود *

(وقال في الميزان) له كتاب اسرار النجوم سحر صريح (قلت) وقد عرفناك ان هذا الكتاب مختلق عليه وبتقدير صحة نسبته اليه ليس بسحر فليتأمله من

بحسن السحر ويكفيك شاهد على تعصب شيخنا عليه ذكره اياه في معرف الفاحيث قال الفخر الرازي ولايخفي انه لايعرف بهذا ولا هو اسمه اما اسمة فحمد واما مااشتهر به فابن الخطيب والامام *

(فاذا نظرت) ايها الطارح رداء العصبية عن كتفيه الجانح الى جمل الحق بمرئى عينيه الى رجل عمد الى امام من ائمة المسلمين وادخله في جماعة ليس هو منهم ودعاه باسم لايعرف به ثم نظرت الى قوله في آخر الميزان انه لم يتعمد في كتابه هوى نفس واحسنت بالرجل الظن وابعدته عن الكذب اوقعته في التعصب وقلت قد كرهه لامور ظنها مقتضية للكراهة ولو تأملها المسكين حق التأمل واوتي رشده لاوجبت له حبا عظيما في هذا الامام *

(وروى) اهل التاريخ له قصصا عجيبة اعرضنا عنها خوف التطويل *

(وكان) ذا ثروة عظيمة سببها انه قصد خوارزم فجرى بينه وبين اهلها كلام فيما يرجع الى المذاهب والاعتقاد فاخرج من البلد فقصد ما وراء النهر فجرى له هنالك ماجرى له في خوارزم فعاد الى الري وكان بها طبيب حاذق له ثروة ونعمة وكان للطبيب ابنتان ولفخر الدين ابنان فمرض الطبيب وايقن بالموت فزوج ابنتيه لولدى فخر الدين ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على جميع امواله فمن ثم كانت له هذه الثروة والنعمة *

(ومات) بهراة يوم الاثنين يوم عيد الفطر في سنة ست وست مأته *

(قد لخصنا) هذه الترجمة عن كتاب مرآة الجنان لليافعي و الطبقات الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب السبكي ووفيات الاعيان للقاضي ابن خلكان *

السيد زين العابدين الموسوى
مصحح الكتب القديمة

(فهرس مضامين الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية)

صفحه مضمون

صفحه مضمون

صفحه مضمون

الخاتمة

صفحه مضمون

(البحث

صفحه	مضمون

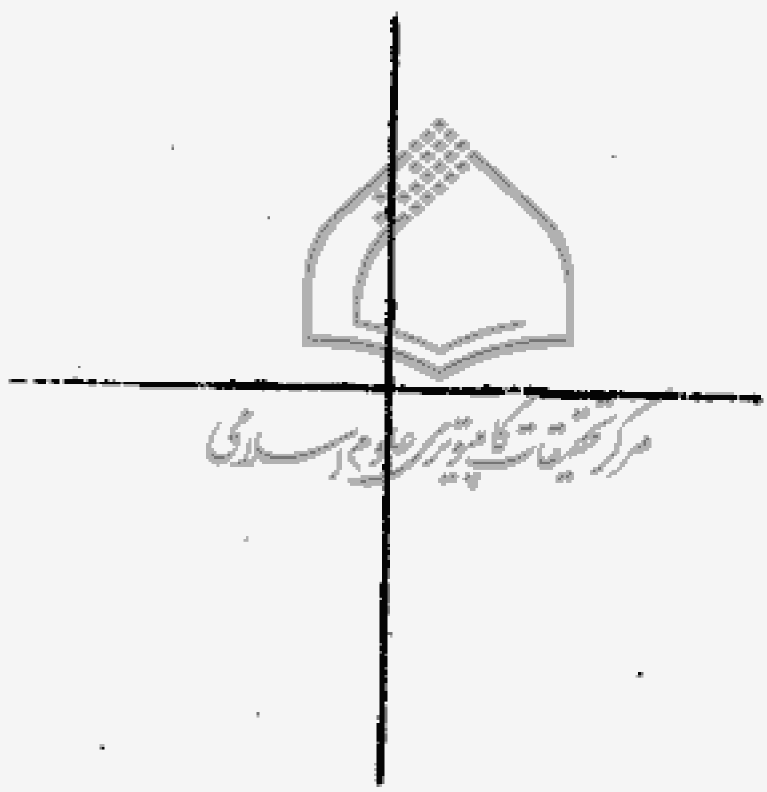
صفحه | مضمون

صفحه	مضمون

(تم فهرس مضامين الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية)

في المجلد الثاني

(٨) متعلقة بصفحة ٣٤٩



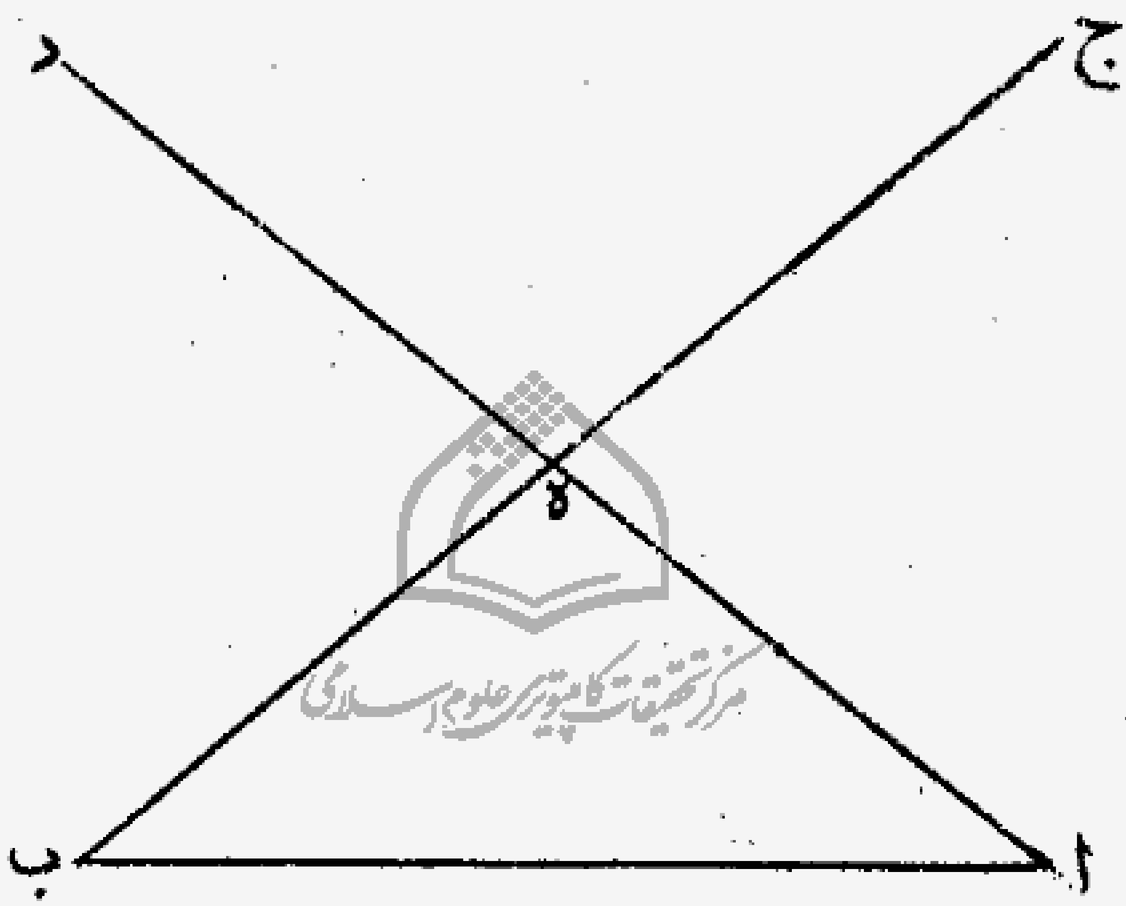
في المجلد الثاني

(٣) متعلقة بصفحة ١٩٩



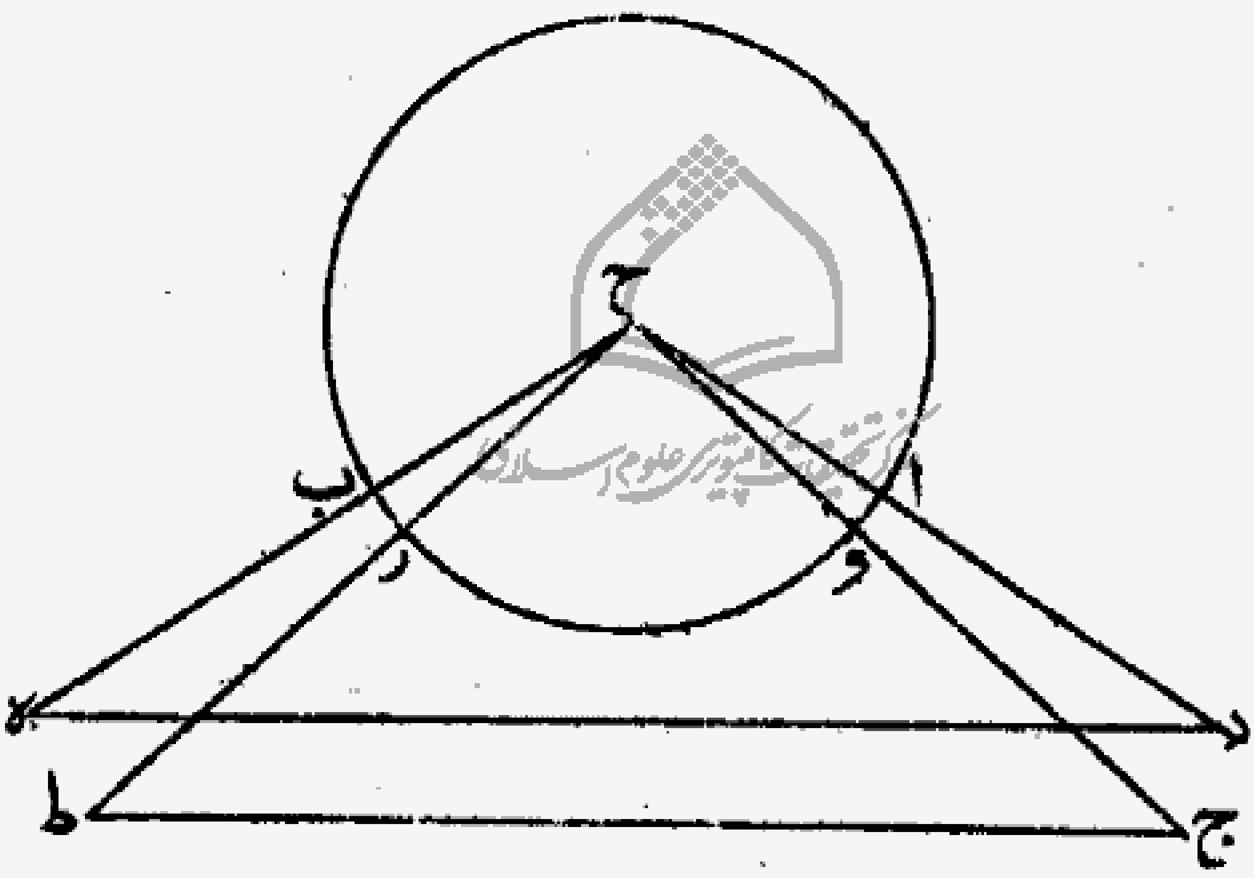
في المجلد الثاني

(٥) متعلقة بصفحة ٣١٢



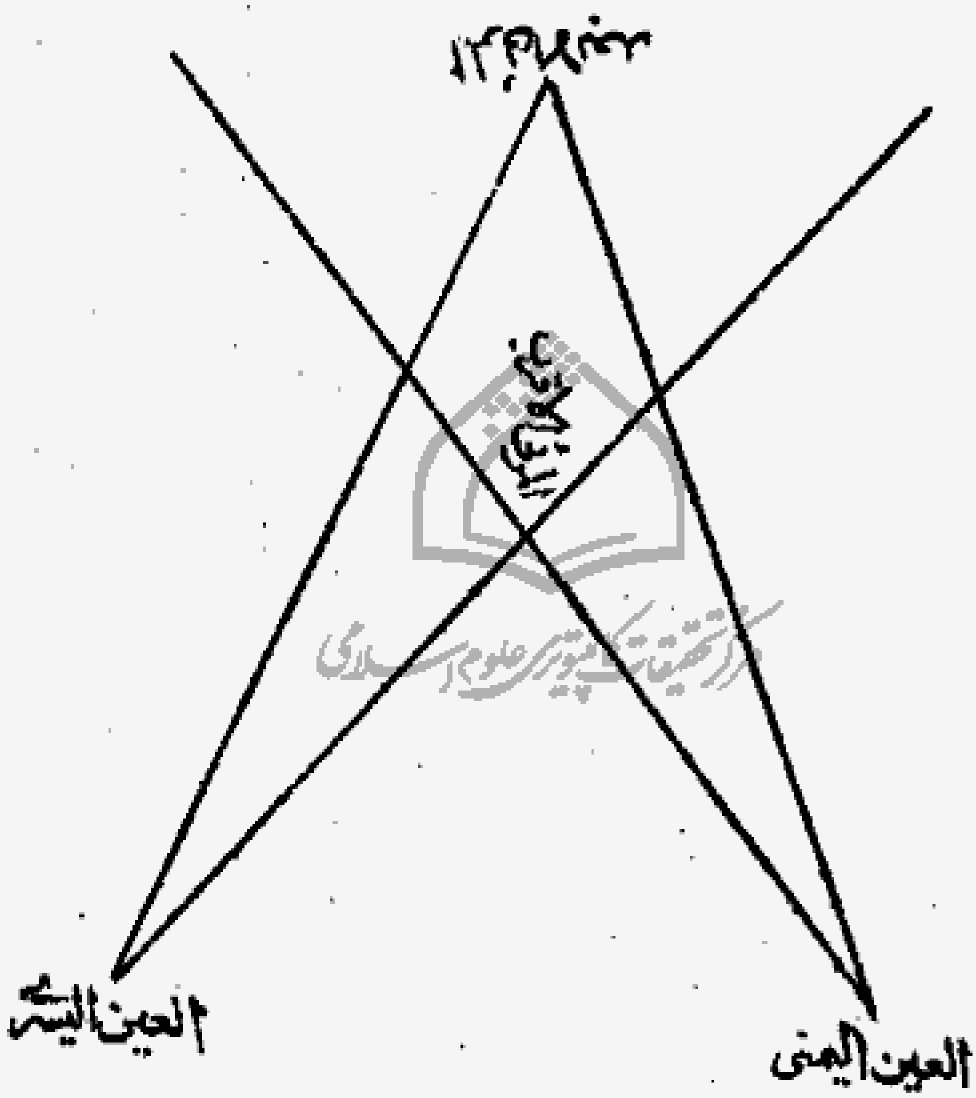
في المجلد الثاني

(٤) متعلقة بصفحة ٢٩٣



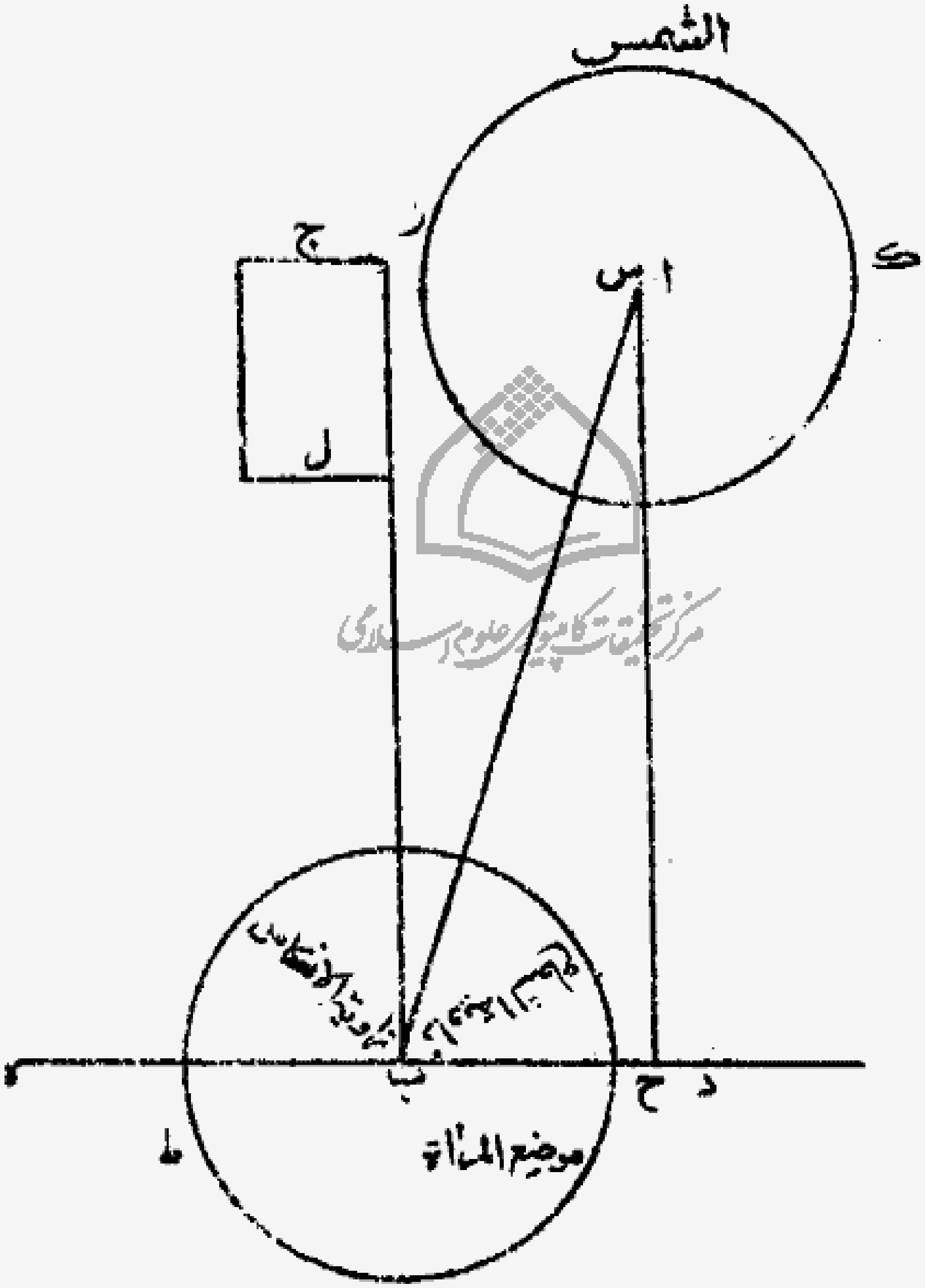
فی المجلد الثانی

(٧) متعلقة بصفحة ٣١٧



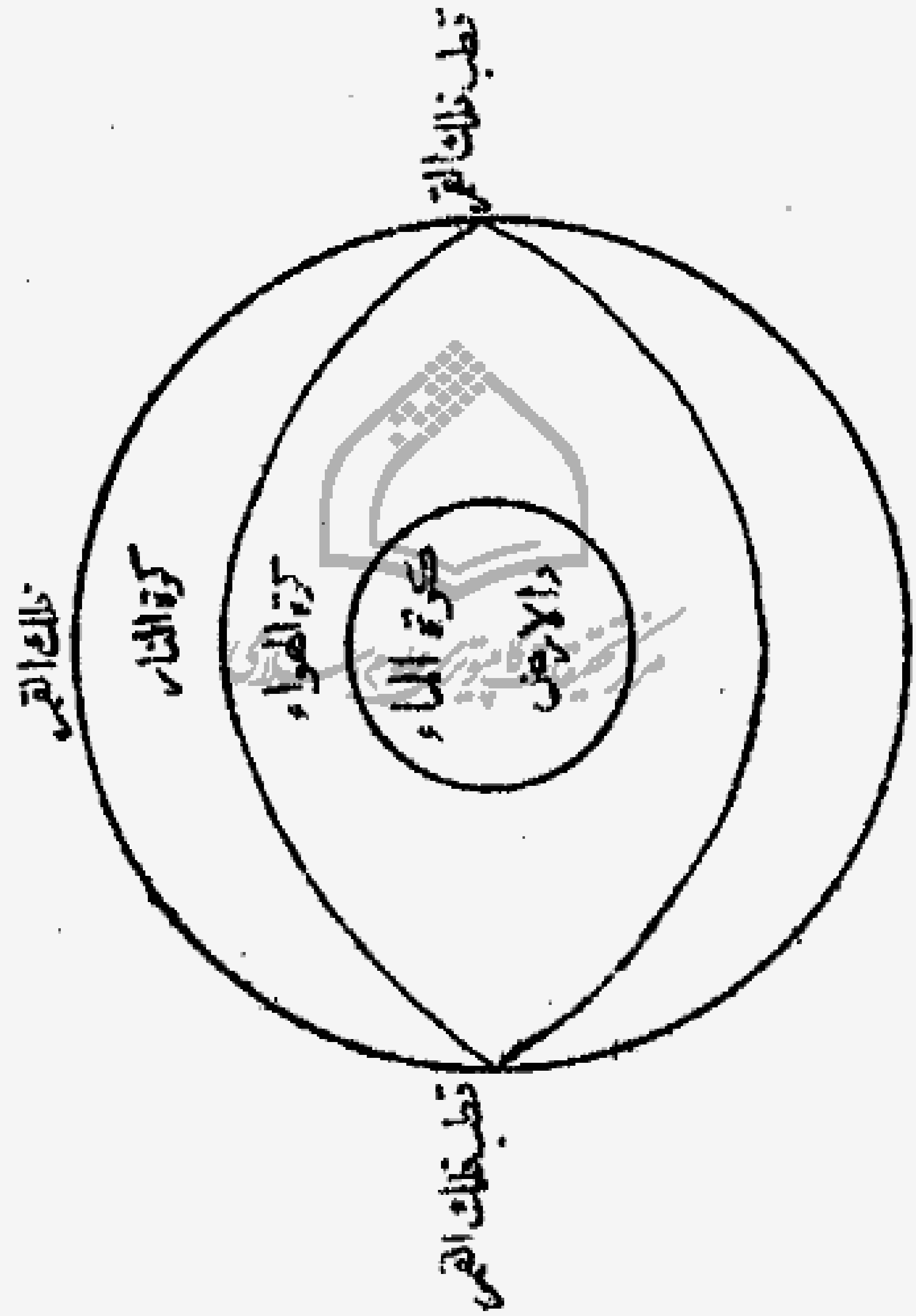
في المجلد الثاني

(٢) متعلقة بصفحة ١٧٥



في المجلد الثاني

(١) متعلقة بصفحة ١٤٠



في المجلد الثاني

(٦) متعلقة بصفحه ٣١٣

ا   ب